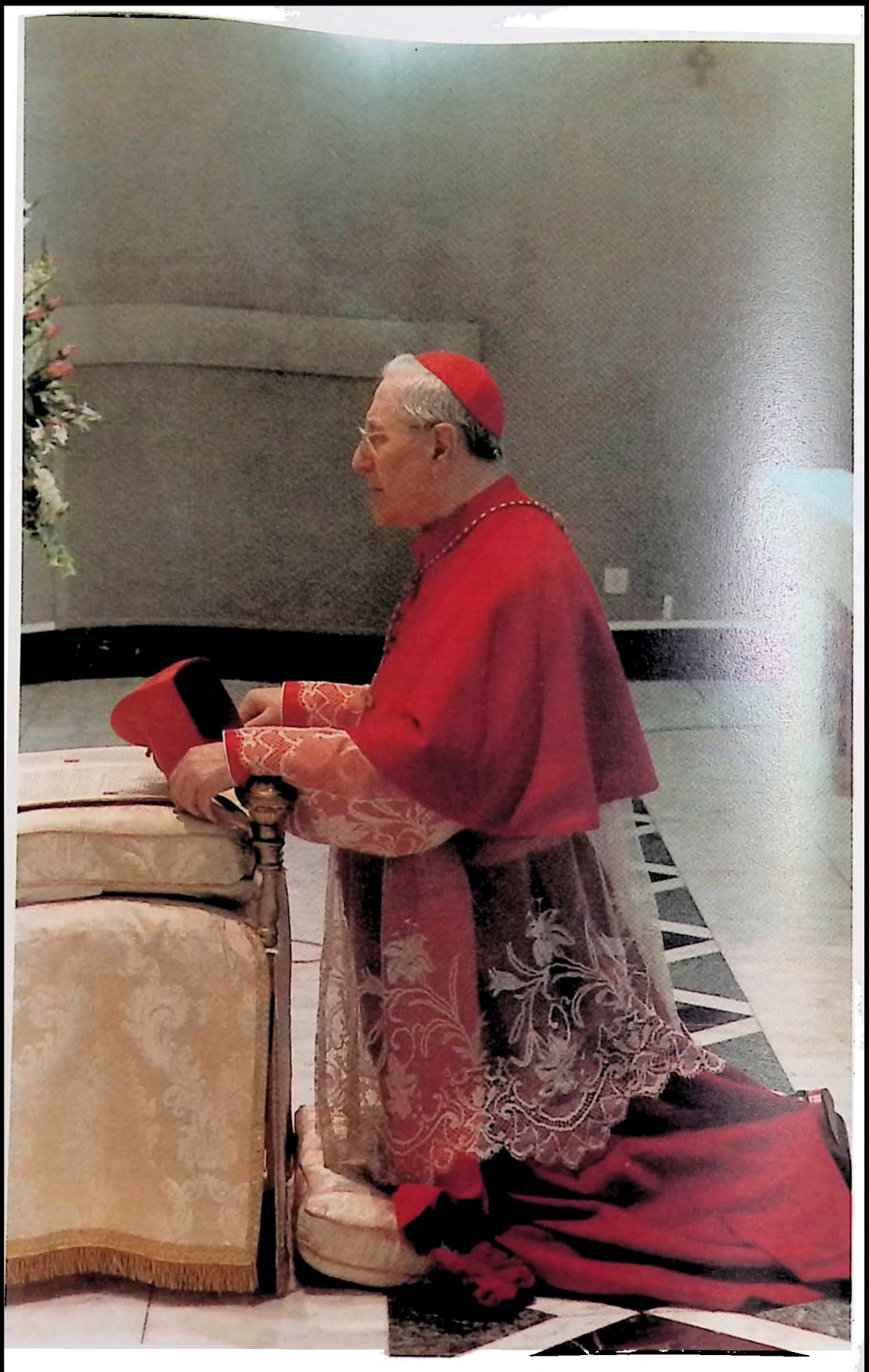


OPERE DEL CARDINALE GIUSEPPE SIRI

XIV.

· PARTE I · OPERE TEOLOGICHE ·

OPERE DEL CARDINALE GIUSEPPE SIRI

PUBBLICATE SOTTO GLI AUSPICI DELLA PONTIFICIA ACCADEMIA TEOLOGICA ROMANA

★

COMITATO D'ONORE

Card. William Baum
Card. Pietro Palazzini
Card. Giovanni Canestri
Prof. don Luigi Bogliolo, s.d.b.
Mons. Mauro Piacenza
Mons. Antonio Piolanti
Padre Raimondo Spiazzi, o.p.

★

ASSOCIAZIONE "OPERE DEL CARDINALE GIUSEPPE SIRI"

CONSIGLIO DIRETTIVO

Prof. don Dario Composta, s.d.b. (*Presidente*)
Padre Ambrogio Eszer, o.p.
Mons. Brunero Gherardini
Mons. Guido Merani
Comm. Luigi Righi Schwammer
Prof. Francesco Leoni

Don Nicola Lanzi
(*Segretario · Redattore*)

REDAZIONE

Padre Luigi Carrozzi, C.R.S. · Prof. Giuseppe Parodi di Parodi · Dott. Antonio Placanica

CARD. GIUSEPPE SIRI

TEOLOGIA DOGMATICA

· I ·

Unità di Dio

TRADUZIONE E NOTE
DI MONS. ANGELO BLANC

INDICI
A CURA DI NICOLA LANZI

GIARDINI EDITORI
E STAMPATORI
IN PISA

PROPRIETÀ RISERVATA

★

CON L'APPROVAZIONE ECCLESIASTICA
DI MONS. ALESSANDRO PLOTTI
ARCIVESCOVO DI PISA

INTRODUZIONE

Sono grato a chi ha ripescato tra le mie carte il testo delle lezioni di teologia tenute nei primi anni del mio sacerdozio per volere del mio Arcivescovo Card. Carlo Dalmazio Minoretti, come professore di dogmatica nel seminario di Genova. Si tratta di un lavoro inedito, che ora viene pubblicato tra le Opere *uscite nei lunghi anni del mio lavoro culturale e pastorale, delle quali si è voluto fare una riedizione completa e ordinata in modo sistematico e unitario.*

Anch'io avrei voluto negli scorsi decenni pubblicare il mio trattato «De Deo Uno» (di questo si tratta), dopo averlo attentamente riveduto e perfezionato. Me ne è mancato il tempo. I miei doveri di vescovo hanno richiesto l'impiego di tutti gli anni e i giorni della mia vita in un servizio che, di fatto, mi impediva di dedicarmi ad un'attività scientifica e scolastica, che pure mi era stata così cara e congeniale.

Ora sono lieto che il libro venga pubblicato nell'originale latino delle lezioni così come vennero scritte e ripetute in scuola, secondo la prassi di allora, e nella traduzione italiana ad opera dei curatori: e che sia come l'omaggio finale che in questi primi vespri dell'eternità rendo a Colui che in vita ho inteso «conoscere, amare e servire» come avevo appreso dal catechismo insegnatomi da mia madre e dal mio parroco. So bene che sulla terra la nostra conoscenza di Dio è sempre così limitata ed umbratile, e quindi il nostro discorso su di Lui («Teologia») è sempre così imperfetto, ma nutro la speranza che il Signore vorrà guardare soprattutto all'amore «che mi fa parlare», quando sarà l'ora – e penso sia ormai vicina – dell'incontro con Lui per vederlo facie ad faciem, *ed essere ammesso a cantare la sua gloria con gli angeli e i santi del cielo, tra i quali i miei maestri e i miei alunni che mi hanno già preceduto nella Casa del Padre, per tutta l'eternità.*

Il lettore vedrà che il libro presente è strutturato nel modo classico – ma non senza un certo accento personale – nella successione dei temi e dei problemi affrontati entro il quadro organico di un trattato scolastico: dopo l'introduzione generale, la conoscibilità di Dio, il suo essere unico, assoluto e perfetto, la sua essenza e i suoi attributi e perfezioni, il suo rapporto col creato e specialmente con l'uomo, in particolare la sua provvidenza e la sua eterna volontà di salvezza. Vorrei appena osservare che specialmente su quest'ultimo punto penso di aver acceso qualche lume, che forse potrà servire di orientamento e di aiuto a chi cerca un po' di chiarezza sul rapporto tra prescienza e volontà divina, da una parte, e libertà umana dall'altra.

Su questo punto, come su tutti gli altri, non ho avuto la pretesa di dissolvere il mistero, nel quale la teologia, come la fede da cui si sviluppa, ha il suo elemento vitale. Ma nell'ambito della verità divina contenuta nella Sacra Scrittura e nella Tradizione, interpretate dal Magistero della Chiesa, non ho esitato a esercitare la ragione e ad esporre i risultati della ricerca e

della riflessione condotta sulla scia dei miei maestri, che sentivo di poter offrire ai miei alunni.

In questo senso offro a Dio questo libro come un omaggio di fede e di ragione, agli amici di ieri e di oggi il mio affettuoso ricordo, a tutti i lettori l'augurio di accostarsi sempre più a Dio unico Grande, unico Eterno, fonte di ogni verità e di ogni vita.

CARD. GIUSEPPE SIRI
Arcivescovo Emerito di Genova-Bobbio

Genova, 2 Febbraio 1989
Festa della Presentazione di Gesù al Tempio

ABBREVIAZIONI

AAS: *Acta Apostolicae Sedis* (dal 1909).

ASS: *Acta Sanctae Sedis* (dal 1865 al 1870).

CSEL: *Corpus (Vindobonense) Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, Vienna 1866.

Dz.: *Enchyridion Symbolorum et Definitionum*, Ed. anteriore al 1963 (Herder).

Dz-Sch.: *Enchyridion Symbolorum et Definitionum* (Denzinger-Schönmetzer), Ed. 33ma, anno 1977 (Herder).

PG.: J. P. Migne, *Patrologia Graeca*, Parigi 1875 ss.

PL.: J. P. Migne, *Patrologia Latina*, Parigi 1844 ss.

RJ.: M. J. Rouet de Journet S. J., *Enchyridion Patristicum* (Ed. 24, Herder, 1959).

DE DEO UNO

UNITÀ DI DIO

DE DEO UNO

PROOEMIVM

I. Antequam accedamus ad primum tractatum totius sacrae Theologiae, nempe «de Deo Uno» opportunum est aliquid clare et accurate praemittere.

Tractatus theologici volunt aliquid de Deo ac de operibus divinis affirmare id est iudicare. Agitur ergo de iudicio. In quolibet autem iudicio imprimis necesse est criterium. Criterium vero id est quo utimur, uti medio ad aliquid statuendum, affirmandum, probandum: sine quo vel nihil affirmatur vel frustra affirmatur: a quo criterio – quod aliter dici potest motivum formale – ipsa scientia specificatur ita, ut quae extra illud criterium fiant, extra scientiam ipsam edicantur, eandem per confusionem corrumpendo.

Ita fit ut quandoque, per obnubilationem criterii, aliqui disserant non amplius de theologia, sed potius de philosophia religionis. Hoc vero est caute cavendum. Nobis vero iure videtur asserendum magnas plerumque quaestiones acerrime disputatas, praecise ex hac confusione ortas esse, quodque in hoc curriculo suo loco ostendere non omittemus.

II. Quibus praelibatis licet quaerere: quodnam ergo est in sacra Theologia, omnium scientiarum principe, criterium et quo iure? Idest: quodnam est illud cuius ope nos aliquid certo affirmamus et probamus? Est divina Revelatio et generatim omnes illi Fontes, qui quodammodo nobis a Revelatione, inerranti veritate praediti, proponuntur. Valetne hoc criterium scientifice, cum sit evidenter criterium auctoritatis? Valet dummodo ipsum scientifice probatum sit: quod fit in theologia fundamentali.

Ex criterio ita exposito constat, theologiam imprimis fieri ex Fontibus, quibus praehabitis, a quibus exordium sumens, quos analysi perscrutando, adhibita etiam tota humana philosophia, sub quorum ductu, humana ratio intelligit, elucidat, coordinat, defendit, in synthesim reducit.

Quod criterium nobis suggerit, non tantum veram methodum theologicam, sed etiam prudentiam discretionemquè assertionum, modum seu modestiam in disputationibus, obiectivam; item nobis perspicue ostendit non esse intelligendam theologiam ut agrum in

UNITÀ DI DIO

INTRODUZIONE GENERALE

I. Prima di affrontare il primo trattato di tutta la Sacra Teologia, cioè «l'Unità di Dio» sembrano opportune alcune chiare ed accurate premesse.

I trattati di Teologia hanno per scopo di affermare e di dare un giudizio su qualche cosa che riguarda Dio e le opere divine. E, per qualunque giudizio, è anzitutto necessario avere un criterio. Il criterio, cioè, è quello che usiamo come mezzo per stabilire, affermare, provare qualche cosa, e senza il quale nulla si afferma, o si afferma inutilmente; questo criterio, con altre parole, si può chiamare «motivo formale»; è quello con il quale si specifica la scienza stessa, di modo che, al di fuori di esso, si parla fuori della scienza stessa, corrompendola con la confusione.

Accade talvolta così che, per confusione di criterio, non si parla più di Teologia, ma piuttosto di filosofia della religione. E questo va evitato con cautela. Sembra doversi affermare a buon diritto che, talora, le nuove questioni appassionatamente disputate, sono precisamente sorte da questa confusione, e ciò sarà nostra cura di mostrare nel corso di questa trattazione.

II. Detto questo, ci sembra lecito domandarci quale sia il criterio da usare nella S. Teologia, che è la principale di tutte le scienze, cioè: in che cosa consista quell'elemento per mezzo del quale noi affermiamo e proviamo qualche cosa con certezza? Questo criterio è la divina Rivelazione e, in generale, tutte quelle Fonti che in qualche modo ci sono proposte dalla divina Rivelazione con infallibile verità. È valido questo criterio di autorità? È valido, purché sia scientificamente provato, e ciò avviene nella parte della Teologia, chiamata teologia fondamentale.

Dal criterio così posto deriva che la Teologia si desume dalle Fonti; da queste, dopo averle poste come principio, essa prende origine, sottoponendole ad analisi, usando tutta l'umana filosofia, e sotto la guida di questi elementi la ragione umana comprende, spiega, coordina, difende e riduce in sintesi.

Questo criterio ci pone innanzi non solo il vero metodo della Teologia, ma anche la prudenza e la discrezione delle affermazioni, il modo, cioè la modestia oggettiva nelle controversie; così pure ci mostra che la Teologia non deve essere intesa come un campo nel

quo quis pro lubito suo serere et metere potest quodcunque aestrum foecunditas mentis, vel subiectiva forma impellit.

III. Ex praemissis autem alia utilia vel melius definienda consecuntur:

a) constat enim, licet Theologiae sit veritatem e Fontibus eruere, tamen esse utique aliam rationem quam postulet hominis intellectus, rationem scilicet veritatis explanandae. Etenim ex ea quam innuinus ratione defluit imprimis haec duo munera inter se invicem connecti tam intime ut explicandi ratio semper sequatur rationem adfirmandi et sufficiens fundamentum pro hac iugiter possit haberi.

Accidit itaque ut, cum primarias rationes ad melius explanandum dogma assumimus, consentanee ex Fontibus qaeramus utrum eas nobis assumere liceat quaemadmodum nobis praebentur.

Tantummodo hac via et ratione recte prudenterque quarumdam Theologiae veritatum explanationem placitis disceptantium philosophorum subducere poterimus.

b) Sequitur praeterea idoneum esse Theologiae studium nec tantum positivum nec mere speculativum. Requiritur enim semper etiam ut positivum argumentum probetur vel nitatur fontanis testibus; itemque requiritur semper ut – quantum fieri potest – veritas sit intelligibilis.

Ipsa obiectiva ratio facile ostendit quomodo alterutri muneri satisfieri possit prout postulat argumentum.

c) Apparet praeterea quanto profundius tractandae sint quaestiones mere theologicae; in quibus quidem quantum Fontes emittunt quantumque permittunt dicere possumus, vel ex Fontibus ipsis rationales regulas eruere.

Sin autem hoc haudquaquam accidit, tantum merae hypotheses promuntur, non semper ad scientiae provectum utiles. Interdum enim praestat silere.

Eamdem vim habent conclusiones ipsae in quaestionibus, quae disseruntur. Utcumque res acciderit, numquam proficisci licet ex principio quodam philosophiae, quia quaelibet quaestio explicanda est, non autem impedienda et contorquenda!

d) Postremo Fontes ipsi ut primum subsidium magni pendendi sunt, utpote qui, dum validam vim habent ad dogmaticam disciplinam, negotium etiam sunt quod spectat ad rerum historiam, ita ut

quale ciascuno può seminare e mietere a piacimento qualunque estrosità della sua fecondità mentale o a cui lo spinge la sua idea soggettiva.

III. Da quanto premesso, conseguono altre cose pratiche, o vengono meglio determinate.

a) Risulta infatti che, sebbene il compito della Teologia sia di affermare secondo le Fonti, esiste tuttavia, naturalmente, un altro criterio cioè, secondo l'esigenza dell'intelletto umano, che è quello di spiegare le verità.

Infatti, posto il criterio sopra accennato, ne consegue anzitutto che questi due compiti si connettono in modo che quello esplicativo segue sempre quello affermativo, e che in questo si possa sempre avere un sufficiente fondamento.

Così avviene che, quando assumiamo dei principi razionali per un'ulteriore delucidazione del dogma, chiediamo logicamente alle Fonti se li possiamo assumere e se a buon diritto li possiamo assumere così come vengono presentati.

Solo in questo modo rettamente e con prudenza possiamo sottrarre la spiegazione di certe verità della Teologia alle dispute delle opinioni filosofiche.

b) Ne consegue anche che un adeguato studio della Teologia non è né meramente positivo né meramente speculativo. Infatti si richiede anche e sempre che l'argomento positivo sia provato o si appoggi alle Fonti; e così pure si richiede sempre che la verità, per quanto è possibile, sia intellegibile.

Lo stesso criterio oggettivo mostra facilmente in quale misura compiere un ruolo o l'altro. Si tratta l'argomento in modo positivo e lo si espone in modo più o meno speculativo, secondo l'esigenza dell'argomento.

c) Appare inoltre cosa si debba fare di più profondo nelle questioni meramente teologiche. In queste infatti si può dire in quanto si può ricavare dalle Fonti e da esse è permesso, oppure in quanto le Fonti stesse concedono l'assunzione di principi di ragione. Se questo non avviene, si possono fare soltanto delle pure supposizioni, che non sono sempre utili al progresso della scienza. Talvolta è meglio tacere!

Le stesse conclusioni valgono per le questioni discusse. In ogni caso non si può mai procedere da un puro principio filosofico, poiché una questione deve essere spiegata e non complicata.

d) Infine, le Fonti devono essere ascoltate come prima cosa. Esse infatti, mentre hanno valore dogmatico, sono pure un fatto storico,

saepius ex Fontium historia explicata plenius appareat theologicum pondus eorum.

Ex hucusque dictis sequitur ergo maximi momenti esse studium historiae, Fontium scilicet theologiae, scriptorum nempe eorumque ingeniorum atque naturae, nec non eorum temporum et condicionum.

Eodem modo eademque mensura magno auxilio potest esse totius rei criticae scientia.

INTRODVCTIO SPECIALIS

1. Introductio in rem tractatus

I. Praesens tractatus inquirit de Deo. Nomine Dei generalissime designatur illud Ens supremum a quo omnia pendent, personale et a rebus omnibus prorsus distinctum. Sed, quaenam inquirit de Deo? Hoc maximum interest et bene est attendendum: quaestiones enim tunc rite pertractantur cum apte imprimis definiuntur. Attento criterio theologico, de quo in prooemio, a quo omnia informari debent, evidenter tractatus iste theologicus non quaerit de Deo quae circa Illum ex ratione nobis praesto sunt, sed quae ipse Deus *circa seipsum nos docuit revelando vel per authenticos Fontes nobis declaranda curavit.*

Unde criterium materiale ipsum obiectum huius tractatus facillime determinatur. Quo ex criterio, positivo, sequitur:

a) supponimus existentiam Dei;

b) non probamus directe existentiam Dei, eo quod praecise Dei existentiam supponimus atque Deo revelante utimur. De ea quaestione pertractatur generatim in philosophia, vel in theologia naturali (Theodicea).

Et hoc non quia de se absurdum est per Revelationem probare existentiam Dei. Etenim sicut in omni effectu potest argui causa eius, adaequate probato facto divinae Revelationis, cum hoc notas praebeat quae Altissimam innuant Causam, potest ipsa Dei existentia sufficienter demonstrari. Si Deus locutus est, existit.

c) Quaerimus ergo e fontibus, ratione intellectis, quid sit Deus et qualis sit.

II. *Tractatus agit de Deo «uno».*

Hoc epesegeticum «unum» non arguit tantum nos pertractare de Deo, qui unus est, sed aliquid magis specifice intendit, quod est

di modo che, assai sovente, dalla spiegazione storica delle Fonti, appare in modo più completo il loro peso teologico.

Ne consegue che è molto importante lo studio storico delle Fonti, autori, circostanze, loro mentalità.

Nello stesso modo e nella stessa misura può essere di grande aiuto tutta la scienza critica.

INTRODUZIONE SPECIALE

1. Introduzione sull'argomento del trattato

I. La presente trattazione indaga su Dio. Con il nome di «Dio» si indica nel modo più generale quell'essere supremo dal quale dipende ogni cosa: essere personale e assolutamente distinto da tutte le cose.

Ma cosa cerchiamo riguardo a Dio? Questo è molto importante e da ben considerare. Infatti le questioni sono rettamente trattate quando sono anzitutto ben definite. Considerato il criterio teologico esposto nell'introduzione generale, al quale si deve riferire ogni cosa, è evidente che questo trattato teologico non cerca nei riguardi di Dio quelle cose che la ragione umana ci può fornire, ma quelle cose che Dio *ci insegnò a suo riguardo con la Rivelazione o che ebbe cura di dichiararci per mezzo delle Fonti autentiche.*

Pertanto, con un criterio concreto si determina con facilità l'oggetto stesso di questa trattazione; da questo criterio deriva che:

a) supponiamo l'esistenza di Dio;

b) non proviamo direttamente l'esistenza di Dio per il fatto preciso che la supponiamo e che ci serviamo della sua Rivelazione. Di questa questione si tratta generalmente nella filosofia o nella teologia naturale (teodicea). E questo, non per il fatto che sia in sé assurdo provare l'esistenza di Dio tramite la Rivelazione. Infatti, come da ogni effetto si può risalire alla causa, così si prova in modo adeguato il fatto della divina Rivelazione, poiché come in ogni effetto si può arrivare alla sua causa, provato adeguatamente il fatto della divina Rivelazione, si può dimostrare sufficientemente l'esistenza stessa di Dio. Se Dio ha parlato, è segno che esiste.

c) chiediamo dunque alle Fonti, razionalmente intese, che cosa è Dio e quale egli sia.

II. *Questo studio riguarda «l'Unità» di Dio.*

Questo termine «Unità» non solo indica che noi trattiamo di Dio, che è «Uno solo», ma che intende qualche cosa di più specifico, che è

formale et bene attendendum. Etenim: insequenti tractatu noverimus Trinitatem Dei; quia autem tunc videbimus Deum ineffabiliter esse Trinum per oppositionem quarundam relationum, secundum nempe considerationem, realissimam utique, sed relativam, facile arguitur inde Deum et esse et dici et considerari «unum» secundum considerationem simpliciter absolutam. Brevius: formalissime tractatus de Deo «uno» indicat dissertationem de Eo in absolutis, nondum in relativis.

Inde patet titulum non esse tam simplicem quam prima fronte videtur.

III. *Momentum tractatus* inde apparet, si consideres a) Deum esse summum Ens a quo omnia pendent in ordine sive naturali sive supernaturali; b) huius tractatus esse nos docere quomodo ineffabiliter a nobis sint res divinae concipiendae. Immo, si recolimus omnia in theologia esse divina, etiam quae homines intersunt, vere dicendum est: minus inadaequatam intellectionem totius theologiae et omnium supernarum rerum revera pendere ab hoc tractatu. Eo magis quia characteres proprii ordinis divini semper asservantur in ceteris divinis operibus.

2. Introductio in tractatum

I. *Divisio in primis tradenda est.* Tractatus in duas partes dividitur: alia de cognoscibilitate Dei, alia de ipso Deo per Revelationem cognito. Prior pars iterum dividi potest, alia de facto cognoscibilitatis, alia de valore huius cognitionis. Altera pars dividitur secundum divinam essentiam et attributa.

II. *Quaestiones notatu dignae in tractatu pertractandae hae sunt:* a) *de essentia Dei*, qua supposita pro modulo nostro intelligibilia fiunt omnia attributa; b) *de scientia Dei et praedestinatione*; c) tandem ea quae non tantum primo sed principe loco est ponenda *de valore nostrarum cognitionum circa res divinas.* Haec quam dicimus principem quaestionem ad intelligendam totam theologiam, non tantum edicit quo modo ideae nostrae applicari possint Deo, sed per eam videre possumus quo modo eae apparentes incompossibilitates, quibus in

formale, e da ben considerarsi. Infatti nel trattato seguente ci occuperemo della «Trinità» di Dio; e poiché allora vedremo che egli è Trino, per opposizione di certe relazioni, cioè secondo una considerazione, certamente realissima, ma relativa, si deduce facilmente da essa che Dio è, e deve essere, definito e considerato «Uno solo», secondo una considerazione semplicemente assoluta. Più brevemente: nel modo più assoluto, la trattazione circa l'Unità di Dio vuol dire fare un discorso su di Lui in modo assoluto, non ancora relativo.

Da ciò si vede come questo titolo non è poi così semplice come sembra a prima vista.

III. Ci si rende conto dell'importanza della trattazione se si considera che: a) Dio è il sommo Essere, dal quale tutto dipende, sia nell'ordine naturale, sia in quello soprannaturale; b) è fine di questo trattato insegnarci come dobbiamo ineffabilmente concepire le cose divine; anzi se teniamo presente che tutta la Teologia è divina, anche in ciò che riguarda gli uomini, bisogna veramente dire che una meno inadeguata comprensione di tutta la Teologia e di tutte le cose superiori dipende effettivamente da questo trattato. Tanto più che le caratteristiche proprie dell'ordine divino sono sempre affermate nelle opere di Dio.

2. *Introduzione alla trattazione*

I. In primo luogo bisogna presentare la divisione. La trattazione si divide in due parti; la prima, circa la possibilità di conoscere Dio, la seconda circa Dio stesso, conosciuto tramite la Rivelazione. La prima parte poi si può di nuovo suddividere, in quanto riguarda: 1) il fatto della possibilità di conoscenza, e 2) il valore di essa. La seconda parte si divide ancora a seconda che tratta: 1) dell'essenza divina; 2) degli attributi divini.

II. Le questioni principali da notarsi in questa trattazione sono queste: a) *l'essenza divina*, che una volta accertata secondo il nostro modesto modo di comprendere, fa diventare comprensibili tutti gli attributi di Dio; b) *la scienza di Dio e la predestinazione*; c) infine, ciò che non solo è da porsi in primo luogo, ma in luogo principale, *il valore delle nostre cognizioni circa le cose divine*. Questa questione, così come la enunciamo, è la questione principale per comprendere tutta la Teologia; non solo espone come le nostre idee possono applicarsi a Dio, ma come per mezzo di esse possiamo vedere come le

maximis quaestionibus premimur, non sint in ordine divino reales sed adscribendae iure sunt cuidam deficientiae cognitionis nostrae; ita ut ob hanc praecise quaestionem omnino faciliores fiant et saepe vere perspicuae eae veritates, circa quas aliquando acriter disputatum est. Addas quod in tota priore parte principia catholica exponuntur quibus intellectus regi debet erga plerasque ex modernis philosophiis.

III. In priore parte ex professo tractabimus de cognitione Dei naturali, non de cognitione Dei per fidem vel visionem beatificam: etenim de his fusius agendum est.

3. Brevis introductio historica

I. *Quoad cultum ipsius doctrinae.* Semper apud catholicos auctores pertractata est et quamvis semper eadem sententia ita ut excludenda sit evolutio, non tamen semper eodem modo: prius enim apud apologetas magis polemice quam methodo inlustrativa exculta est. Quam inlustrationem insequentes Patres apte confecerunt; res optimam expositionem adepta est ope scholasticorum et maxime sancti Thomae.

II. *Quoad disputationes.* Unica celeberrima in hoc tractatu disputatio fuit circa conceptum scientiae Dei vel potius circa modum quendam peculiarem huius scientiae; ibi adverso agmine fuerunt Bañez et Molina.

De qua tamen fusius pertractandum est in novissima parte huius dissertationis. Aliae si fuerunt disputationes, quieverunt et iure omitti possunt.

III. *Quoad adversarios.*

a) Circa disputationem primam de cognoscibilitate Dei, quae ex professo, ut quaestio iuris, non facti, habitualiter tractari coepit apud scholasticos, adversaria ponenda sunt plura systemata vulgatissima in modernis pseudo – philosophiis. Nam sive qui agnosticismo, sive qui traditionalismo quomodocumque favent diversa etiam sententia, inter oppositores huius partis iure sunt accensendi. Unde recte dicendum est hanc partem potissimum inter theologicas agere de his quae philosophiam modernam intersunt.

divergenze che appaiono e che ci stringono nelle grandi questioni, nell'ordine divino non sono reali, ma che a buon diritto bisogna ascriverle ad una certa deficienza della nostra cognizione. Sono verità circa le quali si disputò talora aspramente. A riguardo di queste verità, in tutta la prima parte, esponiamo i principi con i quali l'intelletto deve essere guidato nei confronti di non poche filosofie moderne.

III. Nella prima parte trattiamo esplicitamente della conoscenza di Dio in modo naturale, non della conoscenza di Dio attraverso la Fede o la Visione beatifica, poiché di questi argomenti tratteremo più a lungo in sede lor propria.

3. *Breve introduzione storica*

I. Riguardo allo studio di questa scienza.

Presso gli antichi autori cattolici questa scienza fu sempre oggetto di studio e, sebbene sempre con le stesse conclusioni, di modo che è da escludersi un'evoluzione, tuttavia non fu studiata sempre allo stesso modo. Dapprima infatti, presso gli Apologisti, fu coltivata più con un metodo polemico che illustrativo. Il metodo illustrativo fu usato in seguito, e adeguatamente, dai SS.Padri. L'argomento ebbe un'ottima esposizione per mezzo della Scolastica, e specialmente per opera di san Tommaso.

II. Le dispute: su questo argomento si ebbe un'unica e celeberrima disputa, cioè circa il concetto della scienza di Dio, o piuttosto circa un certo particolare modo di questa scienza. Su questo argomento furono avversari Bañez e Molina.

Di questa disputa tratteremo più ampiamente nell'ultima parte di questo studio. Se ci furono altre dispute, si estinsero, e a buon diritto le possiamo omettere.

III. Gli avversari:

a) La prima disputa sulla conoscibilità di Dio che, come prima, si usa trattare dagli Scolastici, come possibilità non come fatto ebbe contrari parecchi sistemi filosofici molto divulgati nelle moderne pseudo-filosofie. Infatti le teorie che comunque indulgono sia all'agnosticismo, sia al tradizionalismo, anche se con pareri diversi, devono essere poste tra gli avversari. Perciò dobbiamo ben dire che questa parte della Teologia tratta in modo speciale di quegli argomenti che hanno attinenza con la filosofia moderna.

b) Circa dissertationem alteram, adversarii numerantur non tantum athei, pantheistae, dualistae, et his similes, sed etiam rationalistae illi qui sub specie iurium mentis humanae vindicandorum revera potentiam, libertatem, eminentiam divinam frustra evertere vel coarctare conantur.

Modernistae non methodici tantum de facto omnia negant.

Summatim tamen expendendum nobis est quomodo res sint hodie quoad existentiam naturamque divinam. Pantheismo, sive «materialistico», sive «idealistico» quod vocant, labente magis quam praeterita aetate, a plerisque philosophis pragmatistis atque intuitionistis Deus animo percipitur tamquam persona. Saepius tamen, quod spectat ad Dei notionem, facile inveniuntur vetustiorum systematum reliquiae.

Temere «transcendentiae» omnimodaeque dependentiae mundi ac societatis a Deo notio in oblivionem progreditur hominibusque semper minus persuasum est Dei iura primum locum habere pro quibuscumque creaturae iuribus propter omnigenam causalitatem, quae ad Illum tantum pertinet. Multi enim, licet asserant se in Deum credere, reapse hanc oblivionem prae se ferunt praesertim in suae vitae ratione privatae ac publicae. Quod autem peius est, quaedam philosophica systemata late divulgantur nomine «mundi notionis» (Weltanschauung) quae revera pervertunt substituuntque ipsam Dei notitiam pro «generis hominis religione» vel pro «nimio nationis suae amplificandae studio» (ultranazionalismo).

b) La seconda disputa: in essa si hanno come avversari non solo gli atei, i panteisti, i dualisti e simili, ma anche quei razionalisti famosi, i quali, sotto il pretesto di difendere i diritti della mente umana, hanno cercato inutilmente di restringere la potenza, la libertà e la sublimità divina.

I modernisti non metodici negano tutto soltanto radicalmente. Tuttavia, in breve sintesi, si deve ben comprendere come oggi stiano le cose circa l'esistenza e l'essenza di Dio. Con il declino del panteismo, sia materialistico sia idealistico, più che nei tempi passati, si concepisce un Dio personale anche da parecchi pragmatisti e intuizionisti. Tuttavia, assai sovente circa l'idea di Dio si trovano facilmente degli strascichi dei sistemi più antichi.

Temerariamente si va oscurando il concetto della trascendenza, dell'assoluta dipendenza del mondo e della società da Dio, della priorità dei diritti divini in confronto di qualunque diritto della creatura, per il fatto della assoluta causalità, che spetta a Lui solo.

Molti, sebbene affermino di ritenere la fede divina, in realtà mostrano questa oscurità, specialmente nel modo di vivere, sia privato che pubblico.

Ma ciò ch'è peggio, è che alcuni sistemi filosofici si diffondono ampiamente con il nome di «concezione del mondo» (Weltanschauung) che in realtà pervertono e sostituiscono l'idea stessa di Dio in «religione del razzismo», o in «ultranazionalismo».

PARS PRIMA

DEVS EST COGNOSCIBILIS

PARTE PRIMA

DIO SI PUÓ CONOSCERE

Propositio I: *«Deus rerum omnium principium et finis, naturali humanae rationis lumine, e rebus creatis certo cognosci potest».*
(Conc. Vatic. I sess. III c.2)

CAPVT I
PROPOSITIONIS PRIMAE DEMONSTRATIO

4. *Sensus quaestionis*

Bene attendenda est formalitas huius quaestionis. Non enim quaerimus utrum necne nos possimus cognoscere existentiam Dei ex rebus creatis sed utrum Ipse nobis revelaverit se esse certo cognoscibilem. Priore modo quaestio esset philosophica: officium nostrum est e contra theologice inquirere. Eandem veritatem, alia tamen via ac philosophi, statuimus certiore modo. Deum autem hoc revera revelasse, cum documenta probare possint, haec audiantur. Postea, positive asserta veritate, rationales inquisitiones et aliae, de more, adnotationes, peragi possunt. Nec praemittimus proprium verborum sensum, cum hic sit etiam e fontibus tantum primo et iure eruendus.

5. *Sanctae Ecclesiae documenta*

I. Concil. Vaticanum I, sess. III c. 2: «Eadem Sancta Mater Ecclesia tenet et docet Deum, verum omnium principium et finem, naturali humanae rationis lumine e rebus creatis certo cognosci posse; invisibilia enim ipsius a creatura mundi, per ea quae facta sunt intellecta, conspiciuntur». Eadem brevius definit in can. I eiusdem sessionis. Huic doctrinae idem Conc. alludit, cum agit de necessitate Revelationis (sess. III c. 2. Dz. 1786).

Ad definitionem Conc. Vat. explicite provocat confirmando Pius

SEZIONE PRIMA DELLA PRIMA PARTE

Asserzione I: *«Dio, principio e fine di tutte le cose, può con certezza essere conosciuto tramite le cose create, con il lume naturale della ragione umana»* (Conc. Vat. I, Sess. III, 2).

CAPITOLO I
DIMOSTRAZIONE DELLA PRIMA ASSERZIONE

4. Precisazione della questione

Bisogna notare bene il senso preciso di questa questione. Infatti, non ci chiediamo qui se possiamo, o non possiamo, conoscere l'esistenza di Dio dalle cose create, ma se Dio ci ha rivelato di essere conoscibile con certezza.

La prima di questa duplice questione appartiene alla filosofia. Il nostro assunto è invece di investigare con criterio teologico. Per una via diversa dai filosofi affermiamo la stessa verità, in modo più certo. Si ponga anzitutto mente che si può provare con documenti che Dio ha effettivamente rivelato questo. In seguito, dopo aver positivamente asserito la verità, si possono, come di solito, fare delle ragionevoli ricerche ed altre considerazioni.

Non specifichiamo il significato proprio delle parole poiché, anche in questo, a buon diritto e prima di tutto, deve essere desunto dalle Fonti.

5. Documenti della santa Chiesa

I. Il Concilio Vaticano I, Sessione III, c.2: «La stessa santa madre Chiesa ritiene e insegna che Dio, vero principio e fine di tutte le cose, può essere conosciuto con certezza con il lume della ragione umana tramite le cose create; infatti, considerando la creazione del mondo, le sue perfezioni invisibili possono essere contemplate con l'intelletto nelle opere da Lui compiute (*Rm.* 1,20)» (Dz. 1785; Dz-Sch. 3004).

Il Concilio Vaticano I, in modo più breve, definì le stesse cose nel can. 1° della stessa Sessione. Lo stesso Concilio allude a questa dottrina quando tratta della necessità della Rivelazione (Sess. III, c. 2: Dz. 1786; Dz-Sch. 3005).

Il Papa s. Pio X richiama esplicitamente la definizione del

X in Litt. Encycl. *Pascendi* (7 Sept. 1907, Dz. 2072) eamque per motum proprium *Sacrorum Antistitum* (1 Sept. 1907) acclusit in iureiurando contra errores modernismi.

II. Tamen ante Conc. Vaticanum I contra doctrinas adversarias propositionis nostrae documenta pontificalia edita sunt a die 18 Novembris 1835 sicut infra suo loco declarabimus.

Habemus ergo Ecclesiae magisterium explicitum sive ordinarium sive solemne. Evidenter circa hanc quaestionem documenta invenimus circiter a medio saeculo XIX ex professo exarata. Cuius rei apparenter serae duplex est causa: a) doctrina agnostica invalescens; b) conatus quorumdam catholicorum erga agnosticismum nimis timidi defendendi cognitionem obiectivam Dei, eo modo, quo valor humanae rationis nimis minueretur. De his infra.

III. Ex magisterio Ecclesiae haec constant:

a) *Deum esse* atque eius unitatem, veritatem, invisibilia, rationem principii et finis idest *eius essentiam* etiam;

b) *cum certitudine cognosci posse*;

c) *arguendo lumine naturalis rationis e rebus creatis.*

Quod Magisterium ceteris Fontibus fulcitur.

6. *Sacrae Scripturae documenta*

Rm. 1,20. Hic textus est primo in contextu considerandus. Iuxta Apostolum Evangelium est necessarium ad salutem credenti et non credenti; sine Evangelio ira Dei manifestatur in homines, quia peccatores sunt «quia quod notum est Dei, manifestum est illis. Deus enim illis manifestavit. Invisibilia enim ipsius a creatura mundi, per ea quae facta sunt intellecta, conspiciuntur, sempiterna quoque Eius virtus et divinitas, ita ut sint inexcusabiles» (*Rm.* 1, 19-21).

Allato textu et contextu necessariae sunt ad plenam expositionem quaedam notae verbales. «Invisibilia» ex graeco «ἀόρατα» ea intelliguntur quae sunt praeter sensibilem cognitionem; «a creatura mundi», in graeco «κτίσις» sensum habere potest sive passivum «res creata», sive activum «creatio». Quomodocunque sumatur res nobis

Concilio Vaticano I, confermandola con l'Enciclica *Pascendi* del 7 settembre 1907, Dz. 2072; Dz-Sch. 3475 e, con il Motu proprio *Sacrorum Antistitum* del 1° settembre 1907, la incluse nel giuramento contro gli errori del modernismo.

II. Tuttavia, prima del Concilio Vaticano I, sono stati pubblicati dei documenti pontifici fin dal 18 novembre 1835 nei riguardi di opinioni contrarie alla nostra asserzione, come diremo più avanti. Abbiamo dunque l'esplicito Magistero della Chiesa, sia ordinario, sia solenne. Evidentemente troviamo circa questa questione dei documenti espliciti solo fin dalla metà del sec. XIX. Di questo fatto, apparentemente tardivo, si ha una doppia causa:

a) il dilagare dell'agnosticismo

b) i tentativi fatti da taluni cattolici con soverchio timore nei riguardi dell'agnosticismo, ed intesi a difendere la cognizione oggettiva di Dio, in modo però da sminuire troppo il valore della ragione umana. Se ne tratterà più avanti.

III. Dal Magistero della Chiesa si hanno questi dati:

a) Dio esiste; come esiste la sua unità, verità, invisibilità e la sua qualità di principio e di fine, cioè la sua essenza.

b) ciò si può conoscere con certezza.

c) con il lume naturale della ragione, considerando le cose create.

Questo insegnamento del Magistero è corroborato dalle altre Fonti.

6. *Documenti della Sacra Scrittura*

L'epistola ai Romani, cap. 1,20. Questo testo deve essere innanzi tutto considerato nel suo contesto. Secondo l'apostolo Paolo, l'Evangelo è necessario alla salvezza del credente e del non credente. Senza l'Evangelo l'ira di Dio si manifesta contro gli uomini perché sono peccatori «perché quello che può conoscersi di Dio, è manifesto in essi, poiché Dio lo ha loro manifestato. Infatti le cose invisibili di lui, dopo creato il mondo, comprendendosi per le cose fatte, sono diventate visibili; anche l'eterna potenza e il divino essere di lui, di modo che sono inescusabili» (*Rm.* 1,20).

Il testo citato e il suo contesto, per la sua completa esposizione, abbisogna di alcune spiegazioni. «Le cose invisibili», in latino *invisibilia*, in greco «ἀόρατα», significa ciò che è oltre la cognizione sensibile; il testo latino della Volgata ha *a creatura mundi*, il greco «ἀπὸ κτίσεως κόσμου» può avere un senso passivo «cosa creata», «dopo creato il mondo», però anche senso attivo «creazione».

non mutat. «Intellecta» in graeco «νοούμενα» a «νοῦς» indicat agi hic de vera et propria cognitione intellectuali.

Hisce suppositis, recte dici potest in Apostolo ea omnia inveniri quae supra 5,III, immo quaedam magis definite et explicite; nam ipse agit de facultate activa naturali cognoscendi Deum; activam dicimus excludendo potentiam oboedientialem, quia hoc casu homines non essent inexcusabiles. Haec facultas exercetur per naturale lumen, nam sermo est de «gentibus» quibus lumen fidei non est adhuc datum, ipse vero agit de gentibus in genere, non de quodam peculiari coetu, nam praevaricationes quas ipsis adscribit (cf. v. 21 – 32 cap. I) designant totam gentilitatem. Praeterea Apostolus explicite asserit cognoscibilitatem sempiternitatis et potentiae et divinitatis.

Testimonia hucusque allata ostendunt posse hominem ex ordine naturarum phisicarum, sive rationaliter sive ratione carentium, pervenire ad Deum.

Novit tamen Scriptura relativam facilitatem inveniendi Deum, quod cetero quin explicatur gentes dicantur: «inexcusabiles»; Paulus ita loquitur in Areopago Athenis: «Quod ergo ignorantes colitis, hoc ego annuntio vobis. Deus qui fecit mundum et omnia quae in eo sunt, hic caeli et terrae cum sit Dominus, non in manufactis templis habitat, nec manibus humanis colitur indigens aliquo, cum ipse det omnibus vitam et inspirationem et omnia; fecitque ex uno omne genus hominum inhabitare super universam faciem terrae, definiens statuta tempora et terminos habitationis eorum, quaerere Deum si forte attrectent eum aut inveniant, quamvis non longe sit ab unoquoque nostrum» (*Act.* 17, 23-28). Conceptus equidem Scripturae mirifice et iure patet.

Paulus Lystris claudum sanaverat, ideo lystrenses Paulum et Barnabam deos habent, immo sacerdos accedit ad sacrificandum. Fit ergo ut Paulus et Barnabas, tales impios honores repellentes, loquuntur ad populum. Paulus vult illos reducere a vanis diis ad Jesum «qui fecit caelum et terram et mare et omnia quae in eis sunt, qui in praeteritis generationibus dimisit omnes gentes ingredi vias suas. Et quidem non sine testimonio semetipsum reliquit, benefaciens de caelo, dans pluvias et tempora fructifera, implens cibo et laetitia corda nostra» (*Act.* 14, 15-17).

Comunque si voglia assumere questa espressione, la realtà per noi non cambia. Il testo della Volgata ha *intellecta*, in greco «νοούμενα» da «νοῦς», indica che qui si tratta di vera e propria cognizione intellettuale.

Premesso quanto sopra, si può giustamente affermare che nel testo dell'Apostolo si trovano tutti quegli elementi di cui sopra (n.5, III), anzi, anche qualche cosa di più definito e di esplicito. Infatti l'Apostolo tratta della facoltà attiva di conoscere naturalmente Dio. Diciamo «facoltà attiva», escludendo la potenza obbedienziale, perché in questo caso gli uomini non sarebbero «inescusabili». Questa facoltà viene esercitata tramite il «lume naturale». Infatti si parla dei pagani ai quali non è ancora dato il lume della Fede. L'Apostolo parla dei pagani in genere, non di qualche particolare gruppo; infatti le prevaricazioni che loro addebita (cfr. *Rm.* 1,21-32) connotano tutto il paganesimo. Inoltre l'Apostolo asserisce esplicitamente la facoltà di conoscere l'eternità, la potenza e la divinità.

Le testimonianze fin qui addotte dimostrano che l'uomo dall'ordine delle nature fisiche, sia razionali sia irrazionali, può arrivare a Dio.

La Sacra Scrittura ricorda la relativa facilità di trovare Dio, che d'altra parte spiega perché i pagani sono detti «inescusabili». Così infatti parla l'Apostolo Paolo nell'Areopago di Atene: «Quello adunque che voi adorate senza conoscerlo, io ve lo annunzio. Dio che fece il mondo e tutte le cose che sono in esso, essendo egli il Signore del cielo e della terra, non abita in templi manufatti, e non è servito per le mani degli uomini, quasi abbisogni di alcuna cosa, egli che dà a tutti la vita, il respiro e tutte le cose; e ha derivato da uno solo tutta la progenie degli uomini, che abitasse tutta quanta l'estensione della terra, avendo fissato i determinati tempi e i confini della loro abitazione, perché cercassero Dio, se a sorte a tentoni lo rinvenissero, quantunque egli non sia lontano da ciascuno di noi» (*At.* 17, 23-27). Pertanto il concetto della Sacra Scrittura è ancor più lucido e giustamente più ampio.

L'apostolo Paolo, a Listri, aveva guarito uno zoppo e perciò gli abitanti di Listri ritengono come dèi Paolo e Barnaba, anzi il sacerdote si prepara a fare il sacrificio. Avviene che Paolo e Barnaba, rifiutando gli onori sacrileghi, parlano al popolo. Paolo vuole ricondurli dagli dèi vani a Colui «che ha fatto il cielo e la terra, il mare e tutto ciò che è in essi; il quale nei tempi passati permise che tutte le genti camminassero per le loro vie. Tuttavia *non lasciò se stesso senza testimonianza*, facendo benefici, dando dal cielo pioggia e stagioni fruttifere, dando in abbondanza il nutrimento e la letizia ai nostri cuori» (*At.* 14,15-17).

Ita, evidenter, invenitur totum ordinem Providentiae, ipsumque ordinem historicum qui illo compegitur, sufficienter fundare testimonium de Deo, hoc est apte perducere in cognitionem Dei.

Hoc modo ipsa Providentia Dei in regendo ordine historico praebetur ut «vox Dei», atque hortantur homines ut sciant in his quae eveniunt perlegere signum voluntatis divinae.

Haec omnia, plus minusve, subsunt quotiescumque, praesertim ad gentes sermo fit de Deo: supponitur autem semper eos posse et debere aliquid de Deo scire.

Ipsa onera prophetarum in gentes, ita eosdem exhibent posse de Deo, atque morali cognitione tali notitia pollere ut valeant iuxta poena pati. Ceteroquin audiatur hic textus ex *Sap.* 13.

Sap. c. 13. Clarissime loquitur.

Contextus recolatur. Sacer Auctor in secunda parte libri (inde a c. 10) quae est historica postquam egit de opere in bonum Israel, ponit sapientiam arguentem idolatriam, cuius duas distinguit species. Et arguit praecise quia potuerunt intelligere ex creatis eorumque perfectionibus Deum et eius perfectiones, et hoc «cognoscibiliter» (v. 5) in graeco «ἀναλόγως» idest comparando seu arguendo secundum rationem. Nam: «Si... tantum potuerunt scire ut possent aestimare saeculum, quomodo huius Dominum non facilius invenerunt?» (v. 9).

Poterant praeterea non solum existentiam Dei cognoscere sed: «a magnitudine speciei et creaturae cognoscibiliter poterit creator horum videri» (v. 5). Unde concludi potest «iterum autem nec his (idololatris) debet ignosci» (v. 8). Idem Paulus eosdem dixit inexcusabiles (*Rm.* 1,20), qui Paulus huius doctrinae a se et a Vetere Testamento tam luculenter traditae meminit cum sermo habuit Athenis ad Areopagitas (*Act.* 17, 22 seqq.).

7. *Traditionis catholicae documenta*

Excussio traditionis talis debet esse ut ex ea rite consensus exquiratur iuxta probatas normas traditas in tractatu *De Locis theologicis*. Haec facta accurate perpendantur.

I. Apologetae II^{i} et III^{i} saeculi – sumus ergo in aevo sub-apostolico –, contra gentiles scriptis decertantes, ipsos de idololatria arguunt,

Così, in modo evidente, si accenna a tutto l'ordine della Provvidenza e allo stesso ordine storico, che ad esso si collega, come sufficiente fondamento della testimonianza di Dio.

In questo modo si presenta la stessa Provvidenza di Dio come «voce di Dio» nel reggere l'ordine storico, e gli uomini vengono esortati a saper leggere negli avvenimenti il segno della volontà divina.

Tutto ciò, più o meno, è il sottofondo tutte le volte che viene rivolta la parola ai pagani in modo speciale. Si suppone infatti sempre che essi possano e debbano sapere qualche cosa di Dio.

Le accuse stesse che i Profeti fanno ai pagani, dimostrano sempre che essi possono avere di Dio, con morale cognizione, una tale conoscenza da essere castigati con giusta pena. D'altra parte, si consideri il Libro della Sapienza, cap. 13, che parla chiaramente. Consideriamone il contesto; l'autore sacro, nella seconda parte del libro (dal cap. 10) che è storica, dopo aver trattato delle opere per il bene d'Israele, fa parlare la Sapienza che rimprovera l'idolatria, che distingue in due specie. E rimprovera specialmente perché gli uomini possono comprendere dalle creature e dalle loro perfezioni Dio e la sua perfezione, e questo in modo «conoscibile» (cap. 13,5), in greco «ἀναλόγως» (*cognoscibiliter*), cioè confrontando, concludendo, secondo la ragione.

Infatti «Se...poterono saperne tanto da penetrare le cose del mondo, come mai il Signore di esso non scopersero più agevolmente?» (*Sap.* 13,9).

Potevano inoltre non solo conoscere l'esistenza di Dio, ma «dalla grandezza della bellezza e della creatura si può con conoscenza vedere il loro Creatore» (13,5). Perciò si può concludere che nemmeno ad essi (i pagani) si possa perdonare (13,8). Lo stesso apostolo Paolo li disse «inescusabili» (*Rm.* 1,20) e, quando parlò in Atene, all'Areopago, ricordò precisamente questa dottrina, insegnata da lui e dall'Antico Testamento in modo così eloquente.

7. *Documenti della tradizione cattolica*

Lo studio della Tradizione deve essere tale da poterne ricercare il consenso secondo le norme esposte nel trattato «De Locis Theologicis».

I. Gli Apologisti del II e III secolo – siamo dunque nel tempo immediatamente dopo gli Apostoli – combattendo con gli scritti

vel et iam christianos ab atheismi labe defendunt, quia unum Deum a mundo distinctum humana ratio ex creatis facile cognoscere potest. Unde – arguunt, quomodo idolatrae Deum tam facile cognoscibilem non venerantur, quomodo christiani possunt tam evidentia refutare et athei esse? Ex his Apologetis audiatur Athenagoras, alloquens Marcum Aurelium et Lucium Verum et christianos defendens: «Nobis autem, qui Deum a materia disiungimus et aliud quidem materiam, aliud vero Deum esse, ac plurimo utrumque intervallo distare demonstramus (hoc est contra pantheistas. N.A.), Deum enim increatum et aeternum esse, ac sola mente et ratione cognosci posse, materiam autem creatam corruptioni obnoxiam, nonne immerito atheorum nomen imponitur? Nam si idem ac Diagoras sentiremus, cum tot ac tanta habeamus colendi pignora (indicat medium cognitionis) ratum ordinem, perpetuum concentum, magnitudinem, colorem, figuram, descriptionem mundi, merito in atheismi crimen, et in capitis iudicium vocaremur».

(*Legatio pro Christianis* 4. Cfr. etiam 5,7).

Hisce simillima habent: Justinus (*De Monarchia* n. I, coll. cum. II *Apologia* 6); eius discipulus Tatianus (*Oratio contra Graecos* 4); coaevus Theophilus Antiochenus (*Ad Autolycum* I, 1-7). Uno ore canunt fere omnes.

II. Quibus Apologetis, ejusdem fere temporis consentiunt antihaeretici: Irenaeus (*A.H.* II, 6-9); Tertullianus (*De testimonio animae* cc. 1,2,5) et alii cum Clemente Alexandrino (*Stromata* V) atque Origene (*De principiis* I,3).

Facile in hac periodo consensus habetur circa veritatem propositam.

III. In traditione omnium Patrum est praeterea aliud factum sat constans in quod etiam aliqui ex citatis antea concurrunt: distinctio nempe inter cognitionem Dei per naturale ratiocinium (quae proinde hoc modo asseritur) et cognitionem per Revelationem. Consulere potes v. g.: Irenaeum (*A. H.* II, 6,1); Tertullianum (*Adv. Marcionem* 1,10 et ibid. 18 ubi celebris legitur sententia: «Nos definimus, Deum primo natura cognoscendum, dehinc doctrina recognoscendum;

contro i pagani, li accusano di idolatria, oppure difendono i cristiani dall'accusa di ateismo, perché la ragione umana può conoscere un solo Dio, distinto dal mondo. Perciò – dicono – come gli idolatri non adorano Dio così facilmente riconoscibile, e come possono i cristiani rifiutare cose così evidenti ed essere atei? Tra questi Apologeti ascoltiamo ATENAGORA, che si rivolge a Marco Aurelio e Lucio Vero, e difende i cristiani: «Non è forse vero che a torto venga a noi attribuito il nome di atei, a noi che separiamo Dio dalla materia e dimostriamo che altro è la materia, altro è invece Dio, e l'uno è dall'altra molto distante [questo è rivolto contro i Panteisti. Nota dell'Autore], poiché Dio è increato ed eterno, e si può conoscere mediante la sola ragione dell'intelletto, mentre la materia è stata creata soggetta alla corruzione? Infatti, se pensassimo come Diagora, mentre abbiamo tanti e così grandi motivi di adorazione (indica il mezzo della cognizione), l'ordine stabilito, l'eterna armonia, la grandezza, il colore, la figura, la disposizione del mondo, giustamente saremmo condannati a morte, per crimine di ateismo» (*Legatio pro Christianis*, 4; PG. 6, 887-1024). Espressioni del tutto simili hanno pure s. GIUSTINO (cfr. *Apologia* 2,6; PG. 6,453), il suo discepolo TAZIANO (*Oratio contra Graecos*, 4; PG. 6,804-888), il coevo TEOFILO di Antiochia (*Ad Autolycum* I, 1-7; PG. 1023-1168), dicono tutti la stessa cosa.

II. Quasi nello stesso tempo sono d'accordo con questi Apologisti gli autori contro le eresie. S. IRENEO (*Adv. haer.* II, 6,1; 2,9,2; PG. 724-734; RJ. 197-98); TERTULLIANO (*De testimonio animae* cc. 1,2,5 ecc.; PL. 1,613); la scuola Alessandrina, che ebbe grande importanza nella Chiesa con CLEMENTE ALESSANDRINO (*Stromata*, V; PG. 9, 121 seg.) e ORIGENE (*De Principiis*, 1,3; PG. 11,147; RJ. 455). In questo periodo non si incontra nessuna difficoltà ad avere il consenso circa la verità proposta.

III. Nella tradizione di tutti i SS.Padri c'è un altro fatto assai costante, nel quale si ha la convergenza anche di quelli già citati prima; cioè la distinzione tra la cognizione acquisita tramite il raziocinio naturale (che certamente è affermata) e la cognizione tramite la Rivelazione. Si può utilmente consultare per es. s. Ireneo (*Adv. haer.* II,6,1: PG. 7,724).

TERTULLIANO (*Adv. Marcionem*, I, 10-18; PL. 2,266; RJ. 334) ove si legge la celebre sentenza: «Noi asseriamo che Dio deve essere dapprima conosciuto per mezzo della natura, poi riconosciuto per mezzo della dottrina; per natura dalle opere, per dottrina

natura ex operibus, doctrina ex praedicationibus»); s. Augustinum (*Sermo* 141 c. 1-2); Theodoretum (*in Rom.* I,20)

Ex his factis patet integra et continuata traditio, quae ita transit ex aetate Patrum in aciem theologorum ut amplius necesse non sit probare continuitatem traditionis.

8. Conclusio et nota theologica

Quibus omnibus praelibatis licet concludere:

a) Ex divina Revelatione nobis constat et factum possibilitatis cognitionis sive essentiae sive existentiae Dei, et certitudo omnimoda huius cognitionis, et medium huius cognitionis, id est lumen naturale rationis, et *fons* huius cognitionis idest res creatae, et *modus* ipse qui est argumentatio, deductio ex creatis.

b) *Propositio* uti iacet *est de fide divina definita* in canone I sess. 3 Conc. Vaticani I.

9. Propositionis definitae elucidatio

a) *Haec propositio per Revelationem habita imprimis perfecte cohaeret cum his quae recta ratio nos docet.* Haec enim attentis duobus principiis nempe causalitatis et transcendentiae omnimodae Causae Primae optime potest demonstrare cognoscibilitatem naturalem Dei.

b) *Quaenam est cognitio de qua loquimur?* Haec non est a priori stabilienda sed positive ex analysi documentorum. Si attendantur adiuncta sive in traditione sive in Vaticano I, nempe 1 – character certitudinis huius cognitionis; 2 – habitae per ratiocinium ex creatis, facile concludi potest non esse tantum simplicem apprehensionem seu simplicem alicuius veritatis perceptionem, sed inesse perspicientiam qua convenientia praedicati et subiecti habetur, immo haberi verum et proprium iudicium, quo iudicatur ex perspicientia rem revera ita esse. Evidenter haec cognitio non est immediata, sed mediata, scilicet ex creatis; item evidenter patet in hac cognitione haberi totam operationem intellectus.

c) Quid sit lumen naturale rationis, ulterius ex analysi documentorum, proprius suo loco definietur.

d) Certitudinis (de qua loquitur propositio) notio omnibus in promptu est, et quaeri potest utrum necne agatur de certitudine

dall'insegnamento». S. AGOSTINO (*Sermo* 141, c. 2,2; PL. 38,776; RJ. 334) e TEODORETO (*in Rom.* 1,20; PG. 82, 62).

Da questi elementi appare evidente l'integra e continua Tradizione, che così passa dall'epoca dei SS.Padri alle discussioni dei Teologi, di modo che non sia oltre necessario provare la continuità della Tradizione.

8. *Conclusione e nota teologica*

Dopo quanto si è provato sopra, è lecito concludere:

a) Dalla divina Rivelazione ci consta sia il *fatto* della possibilità della cognizione tanto dell'essenza divina quanto dell'esistenza di Dio, sia l'assoluta *certezza* di questa cognizione, tanto rispetto al *mezzo* di questa cognizione, cioè le cose create, quanto rispetto al *modo*, che è l'argomentazione, la deduzione dalle cose create.

b) L'affermazione, tale e quale, è di fede divina, definita nel can. 1, sess. III, del Concilio Vaticano I.

9. *Spiegazione dell'asserzione definita*

a) Questa asserzione fondata sulla Rivelazione è coerente con ciò che insegna la retta ragione. Questa infatti, tenendo presenti due principi, cioè quello di causalità e quello di trascendenza assoluta della Causa Prima, può ottimamente dimostrare la conoscibilità naturale di Dio.

b) *Quale è la cognizione di cui si parla*? Essa non si deve stabilire in modo assoluto (cioè *a priori*), ma positivamente, dall'analisi dei documenti. Se si considerano le circostanze sia nella Tradizione sia nel Vaticano I, cioè: 1) il carattere di certezza di questa cognizione; 2) i dati dedotti dal raziocinio tramite le cose create, si può facilmente concludere che non è una semplice intuizione, o la semplice percezione di una certa verità, ma che è presente una percezione per mezzo della quale si ha una conformità di ciò che si afferma con il soggetto dell'affermazione (convenienza del predicato e del soggetto), anzi, si ha un vero e proprio giudizio con il quale, per evidenza, si conclude che la cosa, in realtà, è così.

Evidentemente questa cognizione non è immediata, ma mediata, cioè, dalle cose create, e così risulta con evidenza che in questa cognizione ha luogo tutta l'operazione dell'intelletto.

c) Che cosa sia il lume naturale della ragione, sarà precisato più avanti, a suo luogo, dall'analisi dei documenti.

d) La nozione di certezza (di cui parla l'asserzione) è visibile da tutti, ma si può domandare se si tratta di certezza soggettiva o

subietiva an obiectiva. Res est maximi momenti. Obiectiva dicitur quae motivis nititur cum obiectiva rei veritate coniunctis, ita ut cognitio, hac certitudine praedita, sit correspondens realitati, seu habeatur adaequatio intellectus cum re, seu sit obiective vera. Ad haec observamus: 1 – Imprimis, si certitudo de qua sermo fit in Fontibus esset tantum subiectiva, revera esset cognitio ea praedita proprie illusio. Impossibile est autem documenta etiam divina tam solemniter affirmare cognitionem alicuius illusionis. 2 – Praeterea ea quae in documentis affirmantur cognoscibilia per humanam rationem, eadem sunt ac illa quae de Deo ex Revelatione scimus, quaeque sunt absolute et obiective vera. Ergo sunt vera etiam ea quae scimus rationabiliter: ideo nexus tunc cum veritate est obiectivus; inde certitudo est obiectiva. 3 – Et haec historice est mens documentorum; de hoc est consensus.

Quod hic accuratius distinximus magni est momenti ac ponderis ut mens intellegatur eorum qui in hac re (cf. art. 13) contra ac quod explicavimus senserunt. Huiusmodi enim Theologi negare maluerunt nonnullam Dei notionem sola ratione percipi posse quam huius generis notitiam per se ipsam ex rei veritate certam esse.

10. Scholion I

Ex eo quod Fontes positivae nobis edicunt posse certitudine obiectiva et ideo veraciter Deum Eiusque essentiam cognosci, inde argui potest eosdem Fontes implicite asserere valorem obiectivum cognitionum nostrarum et ratiocinii nostri erga Deum. Et quamvis implicite immediate hic valor asseratur circa Deum, quia res adscribitur non cuidam peculiari gratiae in hac inquisitione, *sed tribuitur ipsi naturali lumini* ac ratiocinio, non est qui aperte non videat, indirecte et in obliquo quidem, at certe, statui universalem obiectivum valorem cognitionum nostrarum.

Ergo:

Cum hac propositione prima dogmatica, id est cum catholica doctrina, omnino componi nequit Kantiana doctrina exposita in opere *Critica della ragion pura* et quilibet modus agnosticismi, qui plures ex philosophiis modernis fundat.

oggettiva. *La cosa è di grande importanza.* Si chiama oggettiva quella conoscenza che si fonda su motivi attinenti alla verità di una cosa, di modo che la cognizione, dotata di questa certezza, corrisponda alla realtà, cioè, si abbia un pareggio tra l'intelligenza e la cosa (*adaequatio rei et intellectus*), cioè sia oggettivamente vera. A questo riguardo osserviamo: si chiama «oggettiva» una cosa che si appoggia a motivi attinenti all'oggettiva verità della cosa stessa, di modo che la cognizione, che possiede questa certezza, sia corrispondente alla realtà, cioè vi sia parità tra l'intelletto e l'oggetto considerato, cioè sia oggettivamente vero. Al riguardo di ciò osserviamo ancora: 1) anzitutto, se la certezza di cui si parla fosse nelle Fonti solo soggettiva, una conoscenza simile sarebbe propriamente un'illusione. È tuttavia impossibile che documenti, anche divini, affermino così solennemente la conoscenza di qualche illusione. 2) Inoltre, ciò che nei documenti viene affermato come conoscibile per mezzo della ragione umana sono le stesse cose che sappiamo riguardo a Dio per mezzo della Rivelazione, e queste cose sono in modo assoluto e oggettivamente vere. Pertanto sono vere anche le cose che sappiamo per mezzo della ragione; e allora questa connessione con la verità oggettiva è pertanto certezza oggettiva. 3) E questo è storicamente il senso dei documenti e su questo punto c'è consenso.

Questa precisazione ha grande importanza per comprendere il pensiero di coloro che furono contrari in questa questione (cfr. art. 13). Costoro infatti, piuttosto che non ammettere che si possa acquistare qualche cognizione di Dio con il solo lume della ragione, negarono che questa cognizione sia per se stessa *oggettivamente certa.*

10. Scolio I

Per il fatto che le Fonti ci assicurano che noi, con certezza oggettiva, e perciò veracemente possiamo conoscere Dio e la sua essenza, si può dedurre che le Fonti stesse implicitamente asseriscono il valore oggettivo delle nostre cognizioni e del nostro raziocinio nei riguardi di Dio. E sebbene implicitamente, ma immediatamente questo valore si asserisca riguardo a Dio, perché ciò non è attribuito a una grazia particolare in questa ricerca, ma allo stesso lume della ragione, in questo ragionamento non c'è chi non veda chiaramente, senza dubbio in modo indiretto e mediato ma con certezza, che viene affermato l'universale e oggettivo valore delle nostre conoscenze.

Pertanto, con questa prima affermazione dogmatica, cioè con la dottrina cattolica, non può assolutamente conciliarsi la dottrina di Kant, esposta nell'opera *Critica della ragion pura*, né qualunque modo di agnosticismo, affermato da molti tra i filosofi moderni.

11. Scholion II

Haec quaestio, eiusque solutio in propositione prima talis est ut ab ea pendeant aliquae magni momenti theses.

Ex ea diiudicatur de responsabilitate hominum respectu ideae Dei non tantum, sed respectu etiam officiorum religionis: inde intelligitur num possit quis licite esse indifferens. Ipsa pariter magnum fundamentum praebet cum aliquid inquiritur de salute infidelium.

Addas quod haec quaestio, quamvis sit iuris non facti (potuerunt enim homines sensum corrumpere et velle se non intelligere) tamen innuit quodammodo monotheismum de se praecedere polytheismum, ordine naturae. Revera hodie potior scientia ethnologica docet, de facto rem ita fuisse in historia gentis humanae. De hac tamen quaestione theologia non curat, ab eaque praescindit, nec ea sibi opus est, sicut neque ei necessario vincitur.

11. Scolio II

Questa questione e la sua soluzione riguardo alla nostra «prima affermazione» è tale che da essa dipendono alcune asserzioni di capitale importanza.

Da essa si giudica la responsabilità degli uomini nei riguardi non solo dell'idea di Dio, ma anche riguardo ai doveri della religione. E di qui si comprende se alcuno possa lecitamente essere indifferente. Ugualmente essa pone un basilare fondamento, quando ci si interroga circa la salvezza degli infedeli. Si aggiunga che questa questione, sebbene sia di diritto, non di fatto (gli uomini hanno potuto corrompere il proprio intelletto e non voler capire), tuttavia indica in certo modo che il monoteismo di per sé precede il politeismo riguardo all'ordine della natura. Infatti oggi la scienza etnologica migliore insegna che così fu nella storia dell'umanità. Tuttavia, di questa questione la teologia non si dà cura, prescinde da essa e non ne ha bisogno, come non necessariamente si ricollega con essa.

CAPVT II
PROPOSITIONIS PRIMAE VLTERIOR EXPLICATIO

12. Positio quaestionis

Scimus, ex propositione prima de fide credenda, Deum esse cognoscibilem ex rebus creatis naturali rationis lumine. Sufficientia luminis naturalis rationis, ita constanter et simpliciter asseritur, ita ad id tantum provocatur in Fontibus, ita res penes omnes exponitur ut omnino excludatur ad hanc cognitionem necessitas de se qualiscumque elementi vel luminis rationi extrinseci, eiusque naturali exercitio. Attamen quamvis res ita se habeat, quaerimus utrum magis explicite Fontes hoc excludant, hoc modo ulterius explicando propositionem primam. Fusius nempe quaerimus:

a) Utrum ratio necessario indigeat aliqua traditione vel auctoritate ab extrinseco, ut possit ad Deum cognitione pervenire; id est utrum, brevius, admitti possint traditionalismus et fideismus.

b) Utrum ratio ad hanc cognitionem indigeat immediata contemplatione entis (Ontologismus).

Respondeant quaestionibus imprimis documenta.

13. Historica in quaestionem documentorum expositio

a) L. E. Bautain putavit rationem humanam non posse ex se cognoscere Deum nisi prius amplecteretur «per fidem» revelationem divinam, id est nisi praesupposita fide.

Hinc nomen systemati «fideismus».

Hoc vero excoluit systema quia, Kantiana critica in rationem puram perterritus, ita ut desperaret de ipso Kantio refutando, et ipse rationem humanam cognitionis Dei Eiusque proprietatum incapacem iudicavit. Haec causa extrinseca huius fideismi; causa intrinseca a Bautain prolata est ea qua originale peccatum ita intellectum infirmaverit ut ad tales cognitiones non iam valeat; immo dicit semipelagianum asserere Deum sola ratione cognosci posse (Bautain, *Philosophie morale*, VII seqq.)

Nihilominus a suo episcopo coactus est, ut propositionibus subscriberet suae thesi contrariis iam 18 Nov. 1835 et dein 8 Sept. 1840.

Tandem ipsa S. Congregatio Epp. et Reg. eum iussit (Dz. 1622) subscribere (26 Apr. 1844) «sese nunquam docere solo rectae rationis

CAPITOLO II
ULTERIORE DETERMINAZIONE DELLA AFFERMAZIONE PRIMA

12. Presentazione della questione

Sappiamo dalla affermazione prima, da credersi per fede, che Dio è conoscibile dalle cose create con il lume naturale della ragione.

La sufficienza del lume naturale della ragione è così costantemente e semplicemente affermata, così ad essa solamente si è guidati dalle Fonti, così viene affermata quasi da tutti, tanto da essere assolutamente esclusa in modo assoluto, per questa cognizione, la necessità stessa di qualunque elemento estrinseco al lume stesso della ragione e al suo naturale esercizio.

Tuttavia, sebbene questa sia la realtà, guardiamo se le Fonti escludono ciò in modo più esplicito, spiegando così ulteriormente l'asserzione. Cerchiamo cioè in modo più ampio:

a) se la ragione abbia bisogno di qualche Tradizione o autorità estrinseca per poter pervenire alla cognizione di Dio; cioè, più brevemente, se si può ammettere il Tradizionalismo e il Fideismo;

b) se la ragione, al fine di questa cognizione, abbia bisogno di immediata contemplazione dell'essere (Ontologismo).

In primo luogo a questi quesiti rispondano i Documenti stessi.

13. Esposizione storica dei documenti sulla questione

a) L.E. Bautain ritenne che la ragione umana per se stessa non può conoscere Dio se prima non accetta «per fede» la Rivelazione divina, cioè, se non si suppone la Fede. Questo sistema fu perciò chiamato «Fideismo». Il detto autore favorì questo sistema perché, spaventato dalla critica kantiana sulla «ragion pura», tanto da perdere la speranza di confutare Kant, ritenne anch'egli che la ragione umana è incapace della conoscenza di Dio e delle sue proprietà. Questa è la causa estrinseca di questo genere di fideismo; la causa intrinseca, presentata dal Bautain, consiste nel fatto che il peccato originale ha così debilitato l'intelletto umano, che esso non è più in grado di arrivare a cognizioni di questo genere, anzi egli afferma che è da semipelagiani asserire che Dio può essere conosciuto con la sola ragione (Bautain, *Philosophie morale*, VII, seg.). Fu tuttavia indotto dal suo vescovo a sottoscrivere delle proposizioni contrarie alla sua tesi fin dal 18 novembre 1835 e poi l'8 settembre 1840. Infine la stessa S. Congregazione dei Vescovi e Regolari gli intimò (Dz. 1622; Dz-Sch. 2751 seg.) di sottoscrivere (26 aprile 1844): «che egli non

lumine, abstractione facta a Revelatione divina, non posse dari veram demonstrationem existentiae Dei». Huic fideismo adversatum est universum agmen theologorum, qui id multarunt incongruentia in methodo et falsitate, de valore quandoquidem ambigebat de vi cognitionum et ratiocinii nostri; quo tantum principio aegre nitebatur. Ex his clare apparet non tantum mens Ecclesiae sed ipsa doctrina Ecclesiae per theologos, cui non desunt adaequatae in ordine rationali rationes systematis reiciendi.

Catholice ergo nequit retineri fideismus.

(Cfr. etiam Caput I, 7, III et Dz. 1650).

b) Alii – in Gallia semper – statuerunt omnem certam cognitionem auctoritate niti, ideoque Deum non esse naturaliter cognoscibilem nisi supposita traditione. Hinc nomen «Traditionalismus». Contra rationalismum, qui vires rationis exaggerabat, ad oppositum devenerunt errorem.

Ita de Bonald (*Recherches philosophiques sur les premiers objects des connaissances morales*) qui posuit veritatem tantum haberi per Revelationem primitivam et deineeps ad alios per traditionem devenisse. Ita De La Mennais (*Essai sur l'indifférence en matière de Religion*) iuxta quem ratio individualis non est criterium solidum veritatis, sed ratio communis; haec vero cognoscitur per traditionem.

Quem Traditionalismum plura Concilia provincialia (cfr. *Collectionem Lacensem* t. IV) anno 1849-1850 damnaverunt; immo 15 Julii 1855 Bonnetty a Pio IX, utpote qui traditionalismum defendebat, coactus est subscribere 4 theses S. C. Indicis, in quibus aperte valor rationis humanae e contra agnoscitur. Quamvis primo tempore aliqui ex catholicis traditionalismum saperent, dein in eodem rejiciendo theologi consenserunt.

Immo, cum aliqui professores Lovanienses praesertim Ubaghs (Theodicea) defenderent quemdam traditionalismum mitigatum asserentes posse quidem rationem humanam cognoscere Deum, at indigere instructione, uti causa «sine qua non», non vero posse ex se sola, S. Congr. Indicis 2 Martii 1866, has propositiones notandas censuit uti «quae admitti nequeunt», «importunae» «quae a vero

insegnerà mai l'impossibilità di vera dimostrazione dell'esistenza di Dio con il solo lume della retta ragione, facendo astrazione dalla Rivelazione divina».

Questa dottrina fideista ebbe contro tutti i teologi, i quali osservarono l'incongruenza nel metodo e la falsità, in quanto coinvolge una petizione di principio[1], mettendo in dubbio il valore delle cognizioni del nostro raziocinio, accettando a mala pena soltanto teoricamente il principio. Da ciò appare con chiarezza non solo il pensiero della Chiesa, ma la sua stessa dottrina, tramite i teologi, ai quali non mancano argomenti adeguati nell'ordine della ragione per rifiutare questo sistema. Cattolicamente dunque, non si può accettare il fideismo (cfr. anche cap. I,7; III et Dz. 1650; Dz. Sch. 2812).

b) Altri – sempre in Francia – affermarono che ogni cognizione certa si fonda sull'autorità, e perciò che Dio non è naturalmente conoscibile se non supponendo la Tradizione. Di qui è sorto il nome di «Tradizionalismo». Contro il «Razionalismo» che sopravvalutava le forze della ragione, giunsero all'errore opposto.

Così il De Bonald (*Recherches philosophiques sur les premiers objets des connaissances morales*), che affermò di potersi avere la verità solo tramite la Tradizione. Così pure il La Mennais (*Essai sur l'indifférence en matière de Religion*), secondo il quale la ragione individuale non è un criterio solido di verità, ma la ragione comune, e questa si conosce dalla Tradizione.

Questo Tradizionalismo fu condannato da vari Concili Provinciali (cfr. *Coll. Lacensis.*, t. IV) nell'anno 1849-1850; anzi il 15 luglio 1855, il Bonnetty, in quanto difensore del Tradizionalismo, fu indotto da Pio IX a sottoscrivere quattro affermazioni della S.C. dell'Indice, nelle quali si riconosce apertamente il valore della ragione umana. Sebbene in un primo tempo alcuni cattolici avessero qualche traccia di Tradizionalismo, in seguito i teologi furono unanimi nell'opposizione; anzi, quando alcuni professori di Lovanio, specialmente Ubaghs (*Teodicea*) difendevano un certo tradizionalismo mitigato, asserendo che la ragione umana può certamente conoscere Dio, ma ha bisogno di istruzione come causa «sine qua non», e che non può arrivarci da sola, la S. Congregazione dell'Indice, il 2 marzo 1866 (ASS. 3 [1867/8], p. 215-17) ritenne di segnalare queste proposizioni come «inammissibili», «importune», e «talmente lontane dal vero da

1. *Petitio principii* è un termine della Filosofia Scolastica, che indica «sofisma in cui si dà come concesso ciò che invece si deve dimostrare» (F. Palazzi, *Novissimo Diz. della Lingua Italiana*, XVIII ed.)

omnino distant», ita ut «sint corrigendae». Et iterum doctrina Lovaniensium a Pio IX reiecta est 11 Octobris 1864, 2 Martii et 30 Augusti 1866. Conc. Vaticanum I noluit simpliciter et explicite damnare, uti petitum est (cfr. relationem Episcopi Gasser in *Coll. Lacensi* 7); hoc fuit quia non iam erat necessarium et quia voluit potius concilium in canone I sess. III ponere principium generale ex quo fluunt sponte damnationes horum systematum.

Constat ergo catholicam doctrinam non tolerare traditionalismum, qui ceteroquin continet quandam petitionem principii, et sustinetur principio falso, quo dubitatur de valore rationis humanae.

c) Dum Fideistae et Traditionalistae posuerunt necessitatem elementi ab extrinseco ad cognitionem Dei, aliquid magis internum opinati sunt Ontologistae. Ipsi ad stabiliendam obiectivam veritatem et certitudinem nostrae cognitionis, atque ad explicandam universalitatem, aeternitatem, immobilitatem veritatis, ideo ad cognitionem cuiuscumque veri affirmabant adesse directum quendam et immediatum intuitum ipsius Dei sub ratione entis. Haec directa Dei cognitio, occasione sensibilium evadit reflexa. Haec non est visio beatifica et est omnino naturalis. Res ita esset: mens habitualiter contemplatur Ens Divinum per phantasma suscitata, comparando ad illud intelligit entitatem creatam.

Iamvero Decreto S. Officii 18 Sept. 1861 propositiones Ontologismi declarantur tuto tradi non posse (v. apud Dz. 1659 seqq.).

Praeterea propositiones Rosminianae, quae uti sonant sunt ontologistae, damnatae sunt decreto S. Officii *Post obitum* 14 Decembris 1887.

Quoad Rosminium, certe in suo modo exprimendi videtur saltem in multis accedere ad Ontologismum: de vera eius mente aliqui hucusque disputant.

Ceterum ad stabiliendam universalitatem veritatis cognitae, sufficit potentia abstractiva; non est necesse visio Entis Supremi et ratio bona non est omnia resolvi in conceptu per abstractionem; non inde mens proficiscitur sicut experientia constat. Caret ergo ontologismus fundamento. Praeterea si Deus videtur, omnino intelligi nequit quomodo non totus videatur, nec clare, et modo qui

doverle correggere». E nuovamente la dottrina dei Lovaniensi fu respinta da Pio IX l'11 ottobre 1864 (*ibid.* p. 212-15) il 2 marzo (*ibid.* p. 215-17) e il 30 agosto 1866 (*ibid.* p. 221-22).

Anche se il Concilio Vaticano I non volle semplicemente ed esplicitamente condannarla, come fu chiesto (cfr. la relazione del Vescovo Gasser, in *Coll. Lac.*, 7) ciò avvenne perché non era più necessario e perché il Concilio volle piuttosto porre nel can. 3° della *Dei Filius* un principio generale da cui deriva automaticamente la condanna di questi sistemi.

È dunque evidente che la dottrina cattolica non ammette il Tradizionalismo che, del resto, come il Fideismo, ha in sé una base inetta (*petitio principii*) e si fonda sul falso principio che pone in dubbio il valore della cognizione umana.

c) Mentre i fideisti e i tradizionalisti hanno posto la necessità di un elemento esterno alla ragione per conoscere Dio, gli ontologisti escogitarono qualche cosa di più interno. Essi, per stabilire la verità oggettiva e la certezza della nostra conoscenza, e per spiegare l'universalità, l'eternità, la stabilità della verità, e perciò la conoscenza di quanto è vero, affermavano la presenza di una certa diretta e immediata intuizione di Dio stesso, sotto l'aspetto di «Essere». *Questa diretta cognizione di Dio, per l'esistenza occasionale delle cose sensibili, diventa riflessa.*

Non si tratta qui della visione beatifica, ma di cosa assolutamente naturale. Le cose starebbero così: la mente abitualmente contempla l'Essere Divino tramite delle rappresentazioni (*fantasmi*) comparando ad esse l'essere creato.

Ma con decreto del S.Uffizio si dichiara che i principi dell'ontologismo non si possono accettare con sicurezza (Dz. 1659, seg.; Dz-Sch. 2841). Inoltre le proposizioni del Rosmini che, così come suonano, sono ontologiste, furono condannate con Decreto del S.Uffizio, *Post obitum*, il 14 dicembre 1887 (Dz. 1891; Dz-Sch. 3201 seg.). Riguardo al Rosmini, sembra che egli, nel suo modo di esprimersi, in molti elementi si avvicini all'ontologismo, però da parte di alcuni si discute ancora circa il suo vero intendimento.

Del resto, per stabilire l'universalità della verità conosciuta, basta la facoltà dell'astrazione, e non è necessaria la visione dell'Ente Supremo. E la buona ragione non consiste nel coinvolgere tutto nel concetto dell'Ente Supremo, perché si arriva al concetto dell'Ente esattamente tramite l'astrazione; non da esso la mente pone il punto di partenza, come consta dall'esperienza. Perciò l'ontologismo manca di fondamento. Inoltre, se Dio si vede, non si può affatto capire come non lo si vede tutto, né chiaramente, e in modo che

conscientiam reflexam effugit. Inducit ergo nova mysteria.

Quod si positivis documentis iam allatis addatur Ontologismum compossibilem non esse cum doctrina «de mediata cognitione Dei», (vide infra), facile arguitur eum non posse catholice sustineri.

14. Conclusio

I. Quibus praelibatis facile respondetur quaestionibus positis articulo 12 sub a-b.

Id est: *doctrina catholica nos docet posse lumine rationis naturali cognosci Deum sine ulla necessitate fidei praeeuntis, traditionis, illuminationis entis.* Haec conclusio *retineri potest certa* et est apta explicatio propositionis primae.

II. Difficultates, si fiunt, sumuntur ex infirmitate mentis humanae; ad respondendum sufficiat attendere, quod ea quae sunt ex morbo, ex debilitate quandoque vel ex contingentia occasionali, non sunt iure in universum extendendae et pro regula accipiendae: innuunt simpliciter prudentiam in excussione testium et discretionem in ratiocinando. Nihil plus.

III. Explicatio nostra directe non tangit systema *idearum innatarum*, in quantum praecise agit de origine idearum: attamen in quantum hoc systema potest supponere ad intelligendum Deum necessario ideas innatas, cum clare dicatur Deum cognosci «e rebus creatis», evidenter id (systema) excluditur.

15. Scholion I – De lumine rationis

Hoc manet explicandum: quid nempe sit lumen naturale rationis, quo instrumento e rebus creatis haurire possumus ideam Dei.

Nunc postquam, per exclusiones quasdam, Fontes positivae rem expoliverunt, positive dari potest haec explicatio (cfr. 9, c.) Cum elementa, extrinseca plus minusve, at omnia, nempe traditio, fides, illuminatio, et intrinseca quodammodo sed, praeter vim naturalem infusa, exclusa sint positive (cfr. 13 et 14, III), evidenter hoc lumen

sfugga alla riflessione della coscienza. Comporta pertanto dei nuovi misteri.

Se poi, ai documenti positivi già citati, si aggiunge che l'ontologismo non è compossibile con la dottrina della «mediata conoscenza di Dio» come si vedrà in seguito, si deduce facilmente che non lo si può sostenere in senso cattolico.

14. Conclusione

I. Dopo aver considerato quanto sopra, si trova una facile risposta alle questioni poste all'art. 12,a-b, cioè: «*La dottrina cattolica ci insegna che noi possiamo conoscere Dio con il lume naturale della ragione, senza alcuna necessità di una fede precedente, né della tradizione, né dell'illuminazione dell'Essere*». Questa conclusione si può tenere per certa, e rappresenta una soddisfacente spiegazione della proposizione prima.

II. Se sorgono delle difficoltà, esse derivano dalla debolezza della mente umana. Per rispondere, basti considerare che quanto proviene da malattia, talora da debolezza, o da contingenze occasionali, non si deve a buon diritto estendere universalmente e prendere per norma. Tutto al più, indicano la prudenza con cui vagliare le testimonianze e la discrezione necessaria nel ragionare. Niente di più!

III. La nostra trattazione non tocca direttamente il sistema delle «idee innate», in quanto essa non si occupa precisamente dell'origine delle idee: tuttavia, in quanto questo sistema può supporre necessarie le idee innate per comprendere Dio, mentre si dice chiaramente che Dio può essere conosciuto «dalle cose create», è evidente che questo sistema non è accettabile.

15. Corollario I
La luce della ragione

Rimane da spiegare questo, cioè: che cosa è il lume naturale della ragione, per mezzo del quale possiamo desumere l'idea di Dio dalle cose create?

Ora, dopo che, per mezzo di alcune esclusioni, le Fonti hanno in modo positivo messo in chiaro l'argomento, si può positivamente dare questa spiegazione (cfr. 9,c). Poiché tutti gli elementi, più o meno estrinseci, cioè la Tradizione, la fede, l'illuminazione, e quelli intrinseci, ma in qualche modo infusi oltre la possibilità naturale, sono stati positivamente esclusi (cfr. 13 e 14,III), è evidente che

rationis est simpliciter id quod humana natura secumfert ex sua ipsa essentia; seu est:

a) *principaliter ea vis intellectus* qua, praesupposito obiecto et eius ratione, ipse intellectus iudicat post discursum rem ita esse vel ita;

b) *et dein media naturalia huic operationi praerequisita*, seu potius vis, qua haec praerequisita ponuntur, uti sunt: apprehensio, discursus, perspicientia circa obiectum de quo agitur.

Hoc naturali medio possumus cognoscere Deum.

16. Scholion II

Ex his quae asserta sunt superiori articulo facile sequitur:

a) Omnes habent media quibus Dei existentiam et essentiam cognoscere possint, quia omnes habent – excepto morbo – lumen rationis, quamvis hoc perfecto modo accidere non soleat.

b) Haec cognitio facilius perficitur si instructio quaedam praecedat, non est tamen absolute loquendo necessaria uti volebant Lovanienses (cfr. 13,11).

c) Modernismus in suo fundamento agnostico est etiam ex hoc capite reiciendus.

d) Apte iudicium fieri potest de contemptu rerum ad mores et ad religionem pertinentium.

e) Clare denique opportuneque definitur catholica doctrina quoad scientiarum profectum, non tantum illum positivum, verum etiam illum quo hominum industria etiam in litteris provehendis explanatur. Quidquid enim in naturae legibus viribusque reperitur, quidquid adhibetur intensius magis magisque Creatoris opus exhibet ideoque maiore semper perspicuitate repercussum ostendit, quo res creatae amplum testimonium praebent catholicum dogma non tantum minime dissonare, sed plus quam ceteri faciunt, altiore causa, summo studio civilem et ad scientiam pertinentem humanae rationis profectum quemcumque accipere. Immerito ergo homines criminantur Christianam religionem quasi sit scientiae adversa.

questo lume della ragione è semplicemente ciò che la natura umana porta con sé, in forza della sua stessa essenza, cioè, esso è:

a) *principalmente quella forza dell'intelletto* con la quale, presupposto un oggetto e la sua ragione di essere, l'intelletto stesso, dopo un ragionamento, giudica che la cosa è così o in modo diverso;

b) *e inoltre i mezzi naturali prerequisiti a questa operazione*, o meglio la forza con cui si pongono questi prerequisiti, come per es. la cognizione, il ragionamento, la percezione riguardanti l'oggetto di cui si tratta.

Con questo mezzo naturale possiamo conoscere Dio.

16. Corollario II

Da quanto si è detto sopra, consegue facilmente:

a) Tutti hanno i mezzi con i quali possono conoscere l'esistenza di Dio, perché tutti hanno – salvo che nel caso d'un difetto – il lume della ragione, sebbene questo non soglia accadere in modo perfetto. Si ha pertanto un elemento più forte nella morale responsabilità di tutti gli uomini, del quale si deve fare gran conto nel giudicare gli atti umani sia privati che pubblici. E ciò non può essere ignorato.

b) Questa cognizione si attua più facilmente, se è preceduta da una qualche istruzione, ma non è assolutamente necessaria come invece sarebbe secondo le teorie dei Lovaniensi (cfr. n. 13,b).

c) Anche secondo questo aspetto non si può accettare il Modernismo, che è agnostico nei suoi presupposti.

d) Si può in modo atto giudicare dell'indifferentismo morale e religioso.

e) Infine, si definisce con chiarezza e opportunità la posizione del pensiero cattolico riguardo al progresso scientifico, non solo positivo, ma in quanto illustrativo dell'attività umana, anche letterario, ecc.

Qualunque cosa infatti si ritrovi nelle leggi e nelle forze della natura, qualunque cosa si applichi più intensamente, mostra sempre più l'opera del Creatore e perciò dimostra sempre più con chiarezza quel riflesso per mezzo del quale viene data nelle creature una testimonianza solenne che cioè il concetto cattolico non soltanto non è contrario, ma accoglie più di tutti, per un motivo più alto, con sommo interesse qualunque progresso della ragione umana, civile e scientifico. È dunque falso incolpare la Fede, come se fosse contraria alla scienza.

CAPVT III
IN PROPOSITIONEM I.am ALIA VLTERIOR INQVISITIO

Existentia Dei cognosci potest per veram demonstrationem

17. Praenotamen ad intelligentiam inquisitionis

Quaerimus utrum non tantum possimus certo cognoscere Deum sed utrum eius existentiam demonstrare possimus.

Quaestio, ita posita, supponit aliud esse cognitionem aliud demonstrationem: secus esset superflua.

Videamus prius difformitatem, et dein demonstrationis identitatem ut sciamus quid quaeratur.

a) Aliud est cognitio aliud demonstratio, quia demonstratio est cognitio per ratiocinium.

Ideoque quia ratiocinium deducit, demonstratio dat semper cognitionem mediatam, dum simplex cognitio potest esse etiam immediata. Praeterea demonstratio dat cognitionis fundamentum obiectivum, quod non dat simplex cognitio nisi agatur de re evidenti in seipsa seu, uti dicitur, primae evidentiae.

b) Demonstratio est cognitio per causam seu per probationem. Demonstratio habetur deducendo veritatem ab alia veritate in qua virtualiter continetur, quae veritas fit actu alterius productiva per additionem, cum opus est, alterius veritatis seu principii et etiam facti. Demonstratio praecise in hoc actu deductionis consistit. Quia actus quo aliquid ab alio educitur appellatur illatio, recte dicitur demonstrationem consistere in illatione seu esse essentialiter illativam. Unde formale demonstrationis est illatio. Quia ibi habetur transitus ab una ad aliam veritatem vocatur etiam discursiva.

Illatio fundatur in nexu seu in relatione vel ordine quem veritas a quo exorditur, vel ex se vel ex facto aut principio addito, habet praecise ad consequentiam in qua est res demonstrata.

Hinc ubicumque est vera et propria illatio sensu iam exposito, ibi est demonstratio et ubi est verus nexus ibi est illatio.

18. Positio quaestionis

Quaestio non est de Dei existentia demonstranda (cfr. quae dicta

CAPITOLO III
ALTRA ULTERIORE DETERMINAZIONE DELL'AFFERMAZIONE PRIMA

L'esistenza di Dio può essere conosciuta tramite una vera dimostrazione

17. Presupposto per la comprensione della ricerca

Ci domandiamo se possiamo non solo conoscere Dio con certezza, ma anche se possiamo dimostrare la sua esistenza.

La questione, posta in questo modo, suppone che una cosa è la cognizione, altra cosa è la dimostrazione, altrimenti la questione sarebbe superflua.

Vediamo prima la differenza e poi l'identità della dimostrazione, in modo da sapere cosa cerchiamo.

a) Altra cosa è la cognizione e altra è la dimostrazione, perché la dimostrazione è una cognizione acquisita tramite il raziocinio. E pertanto, poiché il raziocinio è deduttivo, la dimostrazione dà sempre una cognizione mediata, mentre la semplice cognizione può anche essere immediata. Inoltre, la dimostrazione dà il fondamento oggettivo della cognizione, il che non è dato dalla semplice cognizione, salvo che si tratti di una cosa evidente in se stessa o, come si dice, di prima evidenza.

b) La dimostrazione è una cognizione acquisita attraverso il ragionamento, cioè tramite una prova. Si ha la dimostrazione deducendo una verità da un'altra verità nella quale essa è contenuta virtualmente, e questa verità diventa un atto produttivo di un altro attraverso l'addizione, quando è necessario, di un'altra verità ovvero principio o di un altro dato di fatto. La dimostrazione consiste precisamente in questo atto di deduzione, perché l'atto con cui si deduce una cosa da un'altra si chiama illazione o, cioè, essa è essenzialmente illativa. Pertanto, la formalità della dimostrazione è l'illazione, e poiché si ha il passaggio da una verità a un'altra, si chiama anche discorsiva.

L'illazione si fonda sul nesso, la relazione o l'ordine che la verità da cui parte, o per se stessa o dal fatto o principio aggiunto, ha precisamente con la conseguenza nella quale una cosa è dimostrata. Pertanto, ovunque esiste una vera e propria illazione, nel senso già esposto, ivi è la dimostrazione, e dove c'è un vero nesso, ivi è l'illazione.

18. Precisazione della questione

La questione non è di dimostrare l'esistenza di Dio (cfr. quanto è

sunt in articulo primo), neque est simpliciter quaestio iuris utrum possit existentia Dei demonstrari, quod facere potest et philosophia, sed utrum nobis theologice, id est e Fontibus aptis, constet esse demonstrabilem existentiam Dei.

Adeamus ergo documenta.

19. Documenta Ecclesiae

Concilium Vaticanum I intentionaliter abstinuit a definitione demonstrabilitatis existentiae Dei. Haec definitio petita est (*Coll. Lacensis* 7, 121) sed, ob rationes expositas ab episcopo Gasser in sua relatione, reiecta est petitio (*Coll. Lacensis* 7, 132 seqq.). Concilium abstinuit quia tantum voluit enunciare principium generale. Non est ergo dicendum Concilium haesitasse de hac veritate. Immo virtualiter edixit hanc thesim cum definivit Deum «certo cognosci posse» lumine rationis, et quidem uti demonstravimus certitudine obiectiva. Quia cognitio certa habetur vel ex visione immediata Dei, quod superius reiectum est (a. 13) vel ex innatismo (quod pariter reiectum est a. 14) vel aliis fontibus item refutatis, vel ex discursu, id est ex ratiocinio illativo ab alia veritate seu ex demonstratione, hoc ultimum evidenter manet. Haec interpretatio deductiva Fontibus fulcitur, quia Pius X in motu proprio praecipiente formulam communem iurisiurandi, ita praecise interpretatus est verba «certo cognoscere»; nam scribit: «Deum ... tamquam causam per effectum certo cognosci; adeoque demonstrari etiam posse» (*Sacr. Ant.* 1 Sept. 1910). Quam interpretationem Pii X, eius Successor Pius XI iterum edidit et confirmavit in Encyclicis Litteris *Studiorum Ducem* 29 Iunii 1923. Item inter propositiones 12 damnatas a S. Officio 1 Dec. 1924, ea est qua negatur probatio existentiae Dei (pr. VI). Idem Ecclesia iam dixerat in damnatione Bonnetty (Dz. 1649), Bautain (Dz. 1622) in censura Ubaghs (S. Off. 3 Iunii 1843).

Res patet deducendo ex Magisterio solemni, et aperte ex Magisterio ordinario.

20. Documentorum Ecclesiae confirmatio

Quod Ecclesia docuit superiori saeculo, circa Dei existentiae

stato detto all'art. I), né è semplicemente una questione astratta se l'esistenza di Dio si possa dimostrare, il che può fare anche la filosofia, ma se a noi, in modo teologico, cioè da Fonti adeguate, consti che l'esistenza di Dio è dimostrabile.

Accostiamoci dunque ai documenti.

19. Documenti della Chiesa

Il Concilio Vaticano I si astenne intenzionalmente dalla definizione della dimostrabilità dell'esistenza di Dio. Questa era stata richiesta (Coll. Lacen. 7,121), ma per le ragioni esposte dal vescovo Gasser nella sua relazione, la petizione non fu accolta (Coll. Lacen. 132 ss.). Il Concilio se ne astenne, perché volle solo enunciare un principio generale. Non si può certo dire che il Concilio avesse esitazioni circa questo argomento. Anzi, virtualmente espresse questa tesi quando definì che «Dio può essere conosciuto con certezza» con il lume della ragione e anzi, come abbiamo dimostrato, con certezza oggettiva. Poiché si ha cognizione certa o per visione immediata di Dio (che abbiamo già scartato, a.13), o per innatismo (che abbiamo pure scartato a.14), o per altre fonti parimente non accettate, o per discorso, cioè per raziocinio illativo da un'altra verità, cioè per dimostrazione, quest'ultimo, evidentemente, è fondato.

Questa interpretazione deduttiva ha l'appoggio delle Fonti, perché s. Pio X nel Motu proprio *Sacrorum Antistitum* del 1 settembre 1910, che stabilisce la formula del comune giuramento, interpretò precisamente in questo senso le parole «conoscere con certezza»; infatti scrive: «Dio... può essere conosciuto con certezza come causa mediante l'effetto: e perciò può anche essere certamente dimostrato» (Dz-Sch. 3538).

L'interpretazione di s. Pio X fu nuovamente pubblicata e confermata dal suo successore Pio XI nell'Enciclica *Studiorum ducem* del 29 giugno 1923 (AAS. 15 [1923], p. 317). Così pure nelle dodici proposizioni condannate dal S. Uffizio (1 dic. 1924). La proposizione VI nega la prova dell'esistenza di Dio. Le stesse cose erano già state dette dalla Chiesa nella condanna del Bonnetty (Dz. 1649; Dz.-Sch. 2811), del Bautain (Dz. 1622; Dz-Sch. 2751) e nella censura di Gerardo Casimiro Ubaghs (Dz. 1659; Dz-Sch. 2841).

La cosa è chiara e si deduce dal Magistero solenne, e apertamente dal Magistero ordinario.

20. Conferma dei documenti della Chiesa

Ciò che la Chiesa insegnò nel secolo precedente circa la

demonstrabilitatem, semper invenitur in documentis Scripturae et divinae Traditionis. Brevis sufficiat conspectus.

I. Sed imprimis criterium, quo aptius haec documenta interpretanda sunt, statuatur. Nam non possumus expectare ut technice loquantur sicut et nos. Age porro: quia ubicunque inter duas propositiones innuitur nexus deductivus, ibi est illatio et ideo demonstratio (cfr. a. 17), ubicunque existentia Dei asseritur cum nexu vel ex illatione, *ibi asseritur demonstrando*.

Iamvero si documenta *demonstrant*, implicite sed formaliter admittunt possibilitatem et veritatem demonstrationis: idest practice probant, solvunt quaestionem facti.

II. Hoc modo praecise agit Sacra Scriptura, quae, sive Rom. 1,20, sive in Sap.13, omnia per illationem deducit, et nexum affirmat tam strictum, tam necessitantem absolute, ut inde concludat homines, eum non sequendo, fieri omnino inexcusabiles.

Argumentum in hoc est: quod formale demonstrationis invenimus in his locutionibus Scripturae Sanctae.

III. In Patribus fere nullus invenitur, qui quaestionem ponat sicut nos, nempe quaestionem iuris. Patres simpliciter ostendunt veram existentiam Dei, inferendo per illationem ex suis argumentis, sicut supra vidimus de Sacra Scriptura (a. 20,II). Inter hos omnes citari possunt illi, quos attulimus in propositione prima probanda. Aliquando indicant undenam hauriatur certitudo existentiae Dei: v. g. Lactantius. «Nemo est tam rudis, tam feris moribus, quin oculos suos in caelum tollens, tametsi nesciat cuius Dei providentia regatur hoc omne quod cernitur, aliquam tamen esse intelligat ex ipsa rerum magnitudine, motu, dispositione, constantia, utilitate, pulchritudine, temperatione, nec posse fieri quin id quod mirabili ratione constat, consilio maiore aliquo sit instructum» (*Divinae Institutiones* I, 2, 5). Plerumque nexum, cui nititur illatio, clare exprimunt.

IV. In traditione scholastica et Theologorum non tantum fit

dimostrabilità dell'esistenza di Dio, si trova sempre nei documenti della Sacra Scrittura e della tradizione. Sia sufficiente una breve esposizione.

I. Anzitutto si deve stabilire il criterio con cui si devono interpretare questi documenti. Non possiamo infatti aspettarci che essi parlino in modo tecnico come noi. Procediamo: ovunque si accenna ad un nesso deduttivo tra due proposizioni, ivi c'è l'illazione, e perciò la dimostrazione (cfr. art. 17); dovunque si afferma l'esistenza di Dio con un nesso o per illazione, ivi si asserisce dimostrando.

Ora, se i documenti dimostrano, implicitamente, ma formalmente, ammettono la possibilità e la verità della dimostrazione, cioè, praticamente provano, risolvono la questione di fatto.

II. La Sacra Scrittura agisce precisamente in questo modo, sia nella Lettera ai Romani 1,20, sia nel Libro della Sapienza, cap. 13. Essa deduce tutto per illazione e afferma un nesso così stretto, così evidente, così universale, così sicuro, una necessità assoluta da concluderne che gli uomini, non seguendola, diventano assolutamente «inescusabili».

L'argomento consiste in questo: che troviamo l'elemento formale della dimostrazione nelle espressioni della Sacra Scrittura, già citate.

III. Tra i SS.Padri non troviamo quasi nessuno che ponga la questione come noi, cioè una questione di diritto (o teorica). I SS.Padri mostrano semplicemente la vera esistenza di Dio concludendo per illazione dai loro argomenti, come abbiamo veduto prima riguardo alla Sacra Scrittura (art. 20,II). Tra di essi si possono citare quelli che abbiamo già citato nel provare la prima asserzione. Talora indicano dove prendono la certezza dell'esistenza di Dio; per es. LATTANZIO: «Nessuno è così rude, di così selvaggi costumi che, innalzando gli occhi al cielo, sebbene non sappia dalla provvidenza di quale dio sia retto tutto ciò che si vede, non capisca tuttavia dalla stessa grandezza delle cose, dal moto, dalla disposizione, dalla costanza, dall'utilità, dalla bellezza, dalla moderazione, che c'è una provvidenza, e che non può essere, che ciò che risulta con mirabile ordine, non sia ordinato da un disegno superiore» (*Divinae Institutiones*, 1,c.2, n.5; CV. 19-Ed. Brandt 1890; RJ. 624). Sovente è espresso il nesso su cui fondano l'illazione.

IV. Nella tradizione Scolastica dei teologi non si fa solo la

quaestio de facto iuxta I huius articuli; sed perspicue tractatur. Profundior et in dies accuratior inquisitio de cognitione humana et de eius relatione ad obiectivam realitatem externam, quae fuit apud scholasticos (praesertim circa universalia) fuit forsan occasio non parva, qua haec quaestio de iure, qua demonstratio Dei completur, nempe de ipsa demonstrabilitate, posita sit. Qua in quaestione talis fuit et est consensus ut soli excipiendi sint Willelmus Ockham et Petrus Card. De Alliaco, ambo saeculi XIV.

21. Conclusio

Cum Traditio sive in facto sive in iure semper demonstrabilitati Dei crediderit; cum Ecclesia id docuerit et ipsa ratio ostendat posse ab effectu demonstrari existentiam et quodammodo essentiam Causae, haec doctrina non tantum dicenda est certa, *sed probabiliter censenda est proxima fidei.*

Conclusio haec valet pro demonstrabilitate ipsa, non de se pro modo demonstrationis.

22. Scholion

I. Quaeritur: quia aliud est asserere demonstrabilitatem existentiae Dei lumine rationis, aliud asserere valorem alicuius argumenti demonstrationis, utrum doctrina catholica in specie suam auctoritatem alicui vel aliquibus ex argumentis donet confirmando.

II. Res criterium habet historiam, quae nobis, si quod est, dat elementum Traditionis.

III. Argumentum motus iam est in Aristide (*Apologia*, I). Argumentum ex ordine et providentia iam est in Minucio (*Octavius* 18) in Theophilo Antioch. (*Ad Autolyc.* 1,4 seqq.), in Lactantio (*Divinae Institut.* I, c. 2,5).

Argumentum causalitatis cui alluditur in supra relatis, invenitur in Tatiano (*Adv. Graecos* 4 – R. J. 152) in Irenaeo (*A.H.* 11, 9, 1. R. J. 198).

Argumentum ex conscientia legitur in Clemente Alexandrino (*Paedag.* III, 1, 1, – R. J. 411) et melius in Origene (*Contra Celsum* 1,4). Alia etiam inveniuntur argumenta.

questione di fatto, ma si tratta ampiamente della dimostrabilità stessa.

Il più profondo e progressivamente più accurato studio circa la cognizione umana e la sua oggettiva realtà esterna, che ebbe luogo presso gli Scolastici (specialmente riguardo agli universali), fu forse occasione non piccola per cui questa questione sia stata posta circa il buon diritto con cui si dimostra Dio, cioè della stessa dimostrabilità.

In questa questione vi fu e vi è un tale consenso da fare eccezione solo Guglielmo Ockam e il Card. Pietro d'Ailly, tutti e due del secolo XIV.

21. Conclusione

Poiché la Tradizione, sia in fatto sia in diritto, ha sempre creduto alla dimostrabilità di Dio; poiché la Chiesa ha insegnato questo e la stessa ragione mostra come dall'effetto si può dimostrare l'esistenza e, in certo modo, l'essenza della Causa, questa dottrina non solo si deve dire certa, *ma probabilmente vicina alla fede.*

Questa conclusione ha valore per la dimostrabilità stessa, non per se stessa per il modo della dimostrazione.

22. Scolio

I. Si chiede: poiché altra cosa è asserire la dimostrabilità dell'esistenza di Dio con il lume della ragione, altra cosa è asserire il valore di qualche argomento della dimostrazione, se la dottrina cattolica in specie appoggi con la sua autorità qualche argomento, o alcuni di essi.

II. La questione ha un criterio nella storia, la quale, se è veramente tale, ci dà un elemento della tradizione.

III. L'argomento del «moto» si trova già in ARISTIDE (*Apologia* 1; PG. 96, 1108; RJ 110). L'argomento dell'«ordine» e della «provvidenza» è già in MINUCIO FELICE (*Octavius* 18; PL. 3,288; RJ 269), in LATTANZIO (*Divinae Institutiones* 1,c.2,n.5; CV 19 – Ed. Brandt. 1890; RJ 624).

L'argomento della «causalità», a cui si fa allusione già in ciò che fu detto, si trova in TAZIANO (*Adv. Graecos* 4; PG. 6,813; RJ 152), in s. IRENEO (*Adv. haer.* 2,9,1; PG. 7,734; RJ 198).

L'argomento della «coscienza» si legge in CLEMENTE ALESSANDRINO (*Paedagogus* 3,1,1,1; PG. 8,556; RJ 411) e ancora meglio in ORIGENE (*Contra Celsum* 1,4; PG 11,661; RJ 512).

Omnia mirabili modo recapitulavit et perfecit s. Thomas in I, q. 2, a. 3, ubi agit de quinque viis demonstrationis Dei, nempe: ex motu; ex causa; ex possibili; ex gradibus; ex gubernatione rerum.

IV. Hae viae s. Thomae majus percipiunt suffragium traditionis praesertim apud theologos; a Pio XI in Encycl. *Studiorum Ducem* (29 Junii 1923) dicuntur «omnium firmissimae ad probandum», ita ut *videatur jure dici posse eas non tantum pollere auctoritate scientifica sed etiam auctoritate Traditionis et Magisterii Ecclesiae.* Revera tales sunt, ut, antequam mutent, totus ordo et realitas entis mutare deberet.

V. Aliud fuit celebre argumentum ontologicum a s. Anselmo Cantuariensi nuncupatum, qui id proposuit in *Proslogio* 2 (PL. 158,228) cui refutando respondit Gaunilo Monachus (a Marmoutier) (cfr. PL. 158,246-260). Argumentum concludit quia mens cogitando id quo maius cogitari nequit, non cogitaret id quo maius cogitari nequit, si hoc revera non existeret extra mentem.

Hoc argumentum accipiunt Willelmus Autisiodorensis (*Summa* I; 1237), Alexander Halensis († 1245), s. Bonaventura (in *I Sent.*, d. 8 p. I, art. 1, q. 2). Scotus argumentum ontologicum «coloratum» (I d. 2 q. 2) aliquo modo admittit.

Generatim hoc argumentum non placet, et dici potest, quod non tantum philosophice difficillime sustinetur ab esse ideali ad esse reale, sed theologice nullo solido favore gaudet.

S. TOMMASO sintetizzò e perfezionò tutto nella *Summa Theologica* (I, q. 2, a.3), ove tratta delle cinque vie della dimostrazione di Dio, cioè il moto, la causa, la possibilità, i gradi di perfezione, il governo dell'universo.

IV. Queste «vie» di s. Tommaso ricevono il maggiore consenso della Tradizione, specialmente presso i Teologi. Da Pio XI nell'Enciclica *Studiorum ducem* (29 giugno 1923) vengono definite «più sicure di tutte al fine della prova» (AAS, 15 [1923], p. 317) di modo che sembri di poter affermare a buon diritto che esse godono non solo del valore scientifico ma anche dell'autorità della Tradizione e del Magistero della Chiesa.

In realtà, queste «vie» sono tali che, prima che mutino, dovrebbe mutare tutto l'ordine e la realtà dell'essere.

V. S. Anselmo nel suo *Proslogion* (cap. 2; PL 158, 223-42) propone un altro argomento quasi «a priori». Deve esistere un essere del quale non si può pensare il maggiore. Ma questo argomento fu refutato dal monaco Gaunilone di Marmoutier (PL 158, 247-260)[1].

Riprende questo argomento Guglielmo di Auxerre (*Summa* I, 1237); Scoto ammette l'argomento ontologico con qualche modificazione (*Oxon.*, I. d. 2, q. 2).

Generalmente questo argomento non piace, e si può dire sorpassato, perché non solo si può difficilmente sostenere in sede filosofica il passaggio dall'essere ideale all'essere reale, ma teologicamente non gode di alcun solido appoggio.

1. Questo argomento è ben chiarito da s. Tommaso che, nella *Summa Theologica* (I, q. 2, a. 1, ad 2), non accetta l'argomento di s. Anselmo: «..... non per questo ne consegue che uno giudichi che ciò che viene denotato con un nome esista nella realtà, ma solo nella concezione dell'intelletto. Né si può dedurre che esiste realmente, se non si ammetta che esista realmente qualche cosa di cui non si possa pensare maggiore; il che non avviene in coloro che suppongono che Dio non esiste».

CAPVT IV
IN PROPOSITIONEM I^{am} ALIA VLTERIOR INQVISITIO

Quomodo sit haec cognitio Dei

23. Ratio huius inquisitionis

I. Deum iam novimus esse naturaliter cognoscibilem ex rebus creatis idest mediantibus creaturis, proinde mediate. Nunc quaerimus ad ulterius expoliendam propositionem primam utrum Deus sit etiam naturaliter cognoscibilis immediate; id est utrum propositio prima habeat valorem affirmativum et exclusivum, an tantum affirmativum.

II. Quaestio supponit: aliud esse cognitionem mediatam, aliud cognitionem immediatam.

a) Cognitio mediata ea est, qua res cognoscitur mediante obiecto creato et hoc dupliciter. Res dicitur mediate cognosci cum actus cognitionis non terminat proprie ad ipsam rem sed ad eius repraesentationem in mente factam. Tunc mens nostra revera non adhaeret obiecto, quamvis id cognoscat secundum veritatem, sed eius repraesentationi. Quaelibet cognitio hominis viatoris, si admittimus cognitionem haberi per abstractionem a sensibilibus, est hoc sensu mediata. Res praeterea dicitur mediate cognosci quia, etiam mediante iam repraesentatione, non cognoscitur in se sed cognoscitur in suo effectu, a quo arguendo Causa deducitur. Haec secunda mediata cognitio includit evidenter et primam. Facile intelligitur huiusmodi praecise esse cognitionem Dei de qua in propositione prima tractavimus, quia Deus cognoscitur, iuxta eam, ex Eius effectibus, qui iterum cognoscuntur in eorum repraesentatione in mente facta.

Inde sequitur, si cognitio est mediata, Deum cognosci per essentiam creaturarum seu per formam creaturae, non in sua essentia directe seu non secundum formam propriam, etiam quia in hoc casu forma effectus (creaturae) inadaequate reddit formam Causae (Dei).

b) Cognitio immediata Dei ea est in qua Deus cognoscitur non mediante obiecto creato, sive sit effectus sive sit repraesentatio, ita ut

CAPITOLO IV
TERZA ULTERIORE DETERMINAZIONE DELL'AFFERMAZIONE PRIMA COME SIA LA CONOSCENZA DI DIO

23. Motivo di questa determinazione

I. Già conosciamo che Dio è naturalmente conoscibile dalle cose create, cioè mediante le creature, e perciò, in modo mediato. Ora cerchiamo, per chiarire ulteriormente l'affermazione prima, se Dio sia anche naturalmente conoscibile in modo immediato, cioè se la proposizione prima abbia valore affermativo ed esclusivo, oppure abbia solo valore affermativo.

II. La questione suppone che una cosa è la cognizione mediata, un'altra cosa è la cognizione immediata.

a) La cognizione mediata è quella per cui una cosa si conosce mediante un oggetto creato, e questo in duplice modo.

Si dice di conoscere una cosa in modo mediato quando l'atto di cognizione non termina propriamente alla cosa stessa, ma alla sua rappresentazione concepita nella mente. Allora la nostra mente aderisce all'oggetto, sebbene non lo conosca secondo verità, ma secondo la sua rappresentazione. Qualunque cognizione dell'uomo nella presente vita, se ammettiamo che si ha la cognizione tramite l'astrazione dalle cose sensibili, è in questo senso mediata. Inoltre, si dice di conoscere una cosa in modo mediato anche perché, mediante un'antecedente rappresentazione, non viene conosciuta in se stessa, ma la si conosce nel suo effetto, arguendo dal quale, si deduce la causa.

Questa seconda cognizione mediata include evidentemente la prima. Si comprende facilmente che questa è precisamente la cognizione di Dio, di cui abbiamo trattato nella asserzione prima, perché con questa cognizione Dio viene conosciuto dai suoi effetti, che a loro volta si conoscono nella loro rappresentazione fatta nella mente.

Da ciò deriva: se la cognizione di Dio è mediata, Dio è conosciuto tramite l'essenza della creatura, non direttamente nella sua essenza, cioè non secondo la forma sua propria, anche perché in questo caso la forma dell'effetto (cioè della natura = creatura) rende in modo inadeguato la forma della causa (cioè Dio).

b) La cognizione immediata di Dio è quella per cui si conosce Dio, non mediante un oggetto creato, sia che si tratti di un effetto sia che si tratti di una rappresentazione, ma in modo che l'intelletto

intellectus cognoscens immediate adhaereat ipsi Deo. Aliter haec immediata cognitio dicitur visio beatifica.

In hac cognitione Deus, quamvis inadaequate quia sumus entia finita, cognoscitur per formam propriam. Quaerimus utrum cognitio haec immediata detur naturaliter de Deo, an non.

24. Documenta in quaestionem

I. Conc. Viennense (a. 1312) solemniter damnavit hunc errorem Beguardorum et Beguinarum: «Quod quaelibet intellectualis natura in seipsa naturaliter est beata, quodque anima non indiget lumine gloriae ipsam elevante ad Deum videndum et Eo beate fruendum». Ergo naturaliter nequit haberi visio Dei; atqui visio Dei est praecise Eius immediata cognitio sensu supra (23 b) exposito (et uti infra probabitur); ergo nequit haberi cognitio immediata naturaliter.

Ceterum recolantur documenta contra Ontologistas superius declarata. Res, uti patet, est conclusio theologica.

II. Haec doctrina Ecclesiae confirmatur in Sacra Scriptura quatenus ex una parte, ubicumque locuta est de naturali cognitione Dei, eam posuit mediatam id est a rebus creatis: dum visionem immediatam (1 *Cor.* 13, explicabitur infra «De Novissimis») tribuit praecise statui gloriae supernaturali in oppositione statui viae in hoc mundo. Res est ergo, hac collatione facta, conclusio ex Sacra Scriptura.

III. Ex Traditione, iuxta regulas traditas circa eius consensum, sufficiat ad unum factum attendere. Saeculo IV Eunomius ab aliquibus dicitur docuisse naturalem immediatam cognitionem Dei: extra dubium est eum docuisse comprehensivam. Omnes ex professo Patres Eunomium impugnaverunt, ita ut, etiam cum damnant doctrinam de comprehensibilitate Dei, semper saltem indirecte impugnent Dei visionem immediatam naturalem.

Basilius scripsit *Adversus Eunomium* et ipse ait in *Ep.* 234 *ad Amphilochium*: «Nos autem ex operationibus cognosci a nobis dicimus Deum nostrum, sed ad ipsam essentiam accessuros non

conoscente aderisca immediatamente a Dio stesso. In modo diverso questa cognizione è chiamata «visione beatifica».

In questa cognizione, Dio, sebbene in modo inadeguato, perché noi siamo enti finiti, si conosce nella forma propria. Ci domandiamo se questa cognizione immediata circa Dio possa esistere naturalmente oppure no.

24. Documenti circa questa questione

I. Il Concilio di Vienne (nelle Gallie), nell'anno 1312, condannò solennemente questo errore dei Begardi e delle Beghine: «Che qualunque natura intellettuale è in se stessa naturalmente beata, che l'anima non ha bisogno del lume della gloria che la elevi a vedere Dio e a godere beatamente di lui» (Dz. 475; Dz.-Sch.895). Pertanto non ci può essere naturalmente la visione di Dio; ma la visione di Dio è la sua immediata cognizione nel senso sopra accennato (23, b), e come si proverà in seguito. Dunque non si può avere una cognizione immediata di Dio naturalmente.

Del resto, si rivedano i documenti riguardanti gli ontologisti, già riportati. Questa, come è evidente, è una conclusione teologica.

II. Questa dottrina della Chiesa è confermata dalla S.Scrittura in quanto, da una parte, ovunque ha parlato della naturale cognizione di Dio, manifesta «la cognizione mediata», cioè dalle cose create, mentre attribuisce la visione immediata (cfr. *I Cor.* 13; si spiegherà in seguito nella trattazione sui «Novissimi») precisamente allo stato soprannaturale di gloria, in opposizione allo stato di «via» proprio di questo mondo. L'argomento è dunque (fatto questo confronto) una conclusione proveniente dalla Sacra Scrittura.

III. Secondo la Tradizione e secondo le regole stabilite circa il suo consenso, sia sufficiente rivolgere l'attenzione a un solo fatto.

Alcuni ritengono che nel IV secolo Eunomio abbia insegnato la naturale immediata cognizione di Dio; è fuori dubbio che egli insegnò una conoscenza comprensiva (adeguata).

Tutti i SS.Padri espressamente lo contraddissero, di modo che, anche quando condannano la dottrina della comprensione di Dio, almeno indirettamente, sempre impugnano la visione immediata naturale di Dio.

S. BASILIO scrisse un trattato *Adversus Eunomium*, (PG 32,972 seg.) e disse nella lettera 234 ad Anfilochio: «Noi poi diciamo di conoscere il nostro Dio dalle opere, ma non promettiamo di arrivare alla sua

pollicemur; essentia illius manet inaccessa». Chrysostomus item scripsit c. Eunomium *De incomprehensibili*. Item Gregorius Nazianzenus in *Oratione Theologica* II (12 – 17) ubi rem evincit profundissima philosophica ratione: nos nempe non posse cognoscere nisi per conversionem ad sensibilia, dum e contra cognitio immediata manet sine hac reflexa conversione.

Item Gregorius Nyssenus scripsit *Contra Eunomium*. De hoc conferri potest Hieronymus (*Com. in Ep. ad Galatas* 3, 2). Pseudo Dionysius in *De Divinis Nominibus*, 7, 3 clare dicit: «Deum non cognoscimus ex natura Eius».

Ex his maximis tunc temporis Patribus clare novimus illius veritatis, in qua impugnatio fuit, mentem Ecclesiae.

Argumento autem omnium temporum hominum consensio satis erit.

25. Conclusio et corollaria

Hisce omnibus praelibatis concludi potest: Deum cognoscibilem naturaliter esse cognitione mediata, non autem immediata. *Haec conclusio, si ad documenta attendatur, est theologice certa.* Conclusio valet de cognitione naturali, non autem de quadam possibili cognitione supernaturali, si hanc gratuito donare Deo utcunque placuerit. Proinde propositio prima «de cognoscibilitate Dei» ex rebus creatis id est mediata, habet valorem non tantum affirmativum sed etiam exclusivum.

Negata cognitione immediata, iuxta ea quae dicta sunt a. 23 huius capitis, inde facile consequitur:

a) Deus naturaliter non cognoscitur per formam propriam.

b) Deus cognoscitur naturaliter per formam creaturarum.

c) Deus, quamvis sit intelligibilis, potest enim cognosci, tamen est incomprehensibilis, hoc sensu quod tota eius infinita essentia a nobis perscrutari nequit, non solum quia infinita a capacitate finita mensurabilis non est, sed quia eam cognoscimus ab effectibus (mediate) id est a rebus creatis, a quibus non adaequatur.

Ceterum Deum esse incomprehensibilem non tantum edixit tota

stessa essenza, in quanto le sue opere scendono a noi, ma la sua essenza rimane inaccessibile» (PG 32,869; RJ 923). S. GIOVANNI CRISOSTOMO scrisse pure contro Eunomio (*De incomprehensibili*; PG 48,701); scrisse pure s. GREGORIO NAZIANZENO nella *Oratio Theologica* II,12-17; (PG 36,41; 36,48; RJ 986, 988), nella quale spiega l'argomento con profondissimo ragionamento filosofico, che cioè noi non possiamo conoscere se non rivolgendoci alle cose sensibili mentre, al contrario, la cognizione immediata di Dio è senza questo elemento riflesso. Così pure s. GREGORIO NISSENO scrisse *Contra Eunomium* (PG 45,369). Si tenga anche conto di ciò che scrisse s. GIROLAMO (*Commentarius in Ep. ad Galatas* 3,2; PL 26,358 seg.); lo pseudo DIONIGI AREOPAGITA nel *De divinis nominibus* 7,3 (PG 3,869; RJ 2284), dice chiaramente: «non conosciamo Dio dalla sua natura».

Da questi sommi Padri di quel tempo conosciamo chiaramente il pensiero della Chiesa su questo argomento, oggetto di contraddizione. All'effetto della prova poi è sufficiente il consenso di tutti i tempi.

25. Conclusione e corollari

Dopo aver considerato questi argomenti, si può concludere: Dio è naturalmente conoscibile con cognizione mediata, ma non con cognizione immediata. *Questa conclusione, attesi i documenti, è teologicamente certa.* Essa vale riguardo alla cognizione naturale, ma non riguardo ad una possibile cognizione soprannaturale, poiché questa può, per divina volontà, essere concessa gratuitamente.

Pertanto l'affermazione prima, riguardante la «cognizione di Dio» derivante dalle cose create, cioè mediata, ha valore non solo affermativo, ma anche esclusivo.

Esclusa la cognizione immediata, secondo quanto è stato detto al n. 23 di questo capitolo, ne consegue facilmente:

a) Dio non si conosce naturalmente attraverso la sua forma (o natura) propria;

b) Dio si conosce naturalmente attraverso la forma (o natura) delle creature;

c) Dio, sebbene sia intellegibile, giacché può essere conosciuto, tuttavia è incomprensibile, nel senso che noi non possiamo investigare tutta la sua infinita essenza, non solo perché ciò che è infinito non è misurabile da una capacità finita, ma perché conosciamo questa essenza dagli effetti (mediatamente), cioè dalle cose create, alle quali Dio non è adeguabile.

Del resto, che Dio è incomprensibile, non solo è detto da tutta la

traditio praesertim contra Eunomium (cfr. a. 24) sed definivit Conc. Lateranense IV 1215 (cap. I *de fide catholica*) et Conc. Vaticanum I (sess. III c. I): «Sancta catholica Ecclesia credit et confitetur unum esse Deum verum et vivum, Creatorem ac Dominum coeli et terrae, omnipotentem, aeternum, immensum, incomprehensibilem....».

Ad ambigua vitanda hoc perspiciatur: aliquid *cognoscimus* cum de aliqua re aliquid scimus, animo autem *comprehendimus* cum mente omnino congruenterque cognosciums. Duo haec ergo non sunt una eademque res; inter se enim ita conferuntur ut, si altera negetur, maneat prima; sin autem prima affirmetur, non necessario affirmetur altera.

d) Alio titulo excludendus est Ontologismus.

26. Scholion – Quomodo perficitur cognitio Dei

Scimus iam Deum cognosci posse cognitione mediata tantum (naturaliter), idest per formam creaturarum (cfr. art. 23, 25). Nunc vero licet quaerere, soluta quaestione de iure: quomodo de facto assurgere possumus a forma seu ab essentia creaturarum ad formam Dei?

Haec principia attente perpendas:

a) Quilibet effectus habet quandam cum causa sua similitudinem et manifestat quandam realem perfectionem causae. Nemo enim dat quod non habet.

b) Effectus creati non sunt univoci cum Creatore; sunt enim finiti, cum Ille sit infinitus: ideoque perfectionem Causae Primae imperfecte tantum manifestant.

Inde facile concludes resolvendo:

a) De Deo, propter dicta sub *a* superius, sunt affirmandae perfectiones verae quae in creaturis inveniuntur.

b) Cum sciamus, propter dicta sub *b* superius, creaturas imperfecte manifestare Deum (Ipse vero est perfectus) de Deo negare debemus quidquid imperfectum adest in creaturis.

c) Cum item sciamus, propter dicta sub *b*, Deum esse infinitum, non tantum negandae sunt in Eo imperfectiones creaturarum, sed perfectiones Ei tribuendae sunt omnes *infinitae*.

Ideoque ad Deum cognoscendum naturaliter pervenimus per viam *causalitatis vel affirmationis* (a); *per viam negationis* (b): *per viam eminentiae* (c).

Quae omnia ratio edicit, inlustrando ope principiorum philoso-

Tradizione, specialmente contro Eunomio (cfr. art. 24), ma fu definito dal Concilio Lateranense IV nell'anno 1215 *De fide catholica* (Dz. 428; Dz.-Sch 800) e dal Concilio Vaticano I, sess. III, cap. I: «La Santa Chiesa Cattolica, apostolica, romana, crede e professa che vi è un solo Dio vero e vivo, creatore e signore del cielo e della terra, onnipotente, eterno, immenso, incomprensibile...» (Dz. 1782; Dz-Sch. 3001).

Per non creare equivoci, si osservi bene questo: si *conosce* una cosa quando di essa si sa qualche cosa: la si *comprende*, quando la si conosce completamente e adeguatamente con l'intelligenza. Non sono dunque la stessa cosa: e così si confrontano di modo che, negata la seconda, rimane la prima, e affermata la prima non necessariamente si afferma la seconda.

d) per altro titolo si deve escludere l'ontologismo.

26. Scolio: come si perfezioni la cognizione di Dio

Sappiamo già che Dio può essere conosciuto naturalmente soltanto con conoscenza mediata, cioè dalla forma (natura) delle creature (cfr. art. 23-25). Ma ora, risolta la questione di diritto, è lecito chiederci come di fatto possiamo assurgere dalla forma, o dall'essenza delle creature, all'essenza di Dio.

Bisogna considerare questi principi.

A) Qualunque effetto ha qualche somiglianza con la sua causa e manifesta qualche reale perfezione della causa. Infatti nessuno dà quello che non ha.

B) Gli effetti creati non sono univoci con il Creatore; sono infatti finiti, mentre Egli è infinito; perciò la perfezione della Causa prima si manifesta soltanto imperfettamente.

Perciò si può concludere:

a) bisogna affermare le perfezioni vere (per quanto è detto alla precedente lettera A) di Dio, che si trovano nelle creature;

b) già sapendo (lettera B) che le creature manifestano Dio imperfettamente (tuttavia Egli è perfetto), riguardo a Dio dobbiamo negare tutto ciò che è imperfetto nelle creature.

c) Sapendo pure (lettera B) che Dio è infinito, non solo si devono escludere in Lui le imperfezioni delle creature, ma le perfezioni che gli si devono attribuire, sono tutte *infinite*.

Noi pertanto, arriviamo a conoscere Dio naturalmente per la via della «causalità», o dell'affermazione (a), per la via della negazione (b), per la via dell'«eminenza» (c).

Tutti questi argomenti sono anche proposti dalla ragione, che

phicorum, conclusionem dogmaticam assertam articulo 25; attamen haec triplex via, praeterquam ab intima veritate, theologice amplissime commendatur ex eius usu in universa catholica Traditione et apud omnes Theologos, sicut liquido patet.

27. *Totius sectionis primae conclusio*

Hac sectione absoluta, novimus ergo ex Revelatione, id est certitudine divina, Deum nobis posse obiectiva certitudine et veritate cognosci. Hinc fuit momentum assertionis; nam hoc modo declaratur capacitas rationis nostrae obiective cognoscendi et catholica doctrina exploditur quodvis dubium omnisque agnosticismus. Inde clara catholica positio erga plures ex modernis philosophiis.

Dein compertum est Deum cognoscibilem esse naturaliter; ita ut possit homo absque supernaturali lumine suis viribus de Deo notitiam acquirere. Inde conclusiones gravissimae de responsabilitate hominum circa religionem vel religiosum indifferentismum.

Certiores proin facti sumus de fonte huius cognitionis; sunt enim creaturae Dei.

Inde proscribitur in primis systema illud, quo ad Deum pervenitur non actu rationis, sed per merum et coecum sensum quemdam religiosum. Ita Modernismus etiam ex hoc capite sustineri nequit.

Sed inde etiam, quod mirabile est, habemus quo iudicium proferamus de omnibus creaturis. Omnes enim creaturae, ordinatione divina, sunt ut nos doceant Deum et perfectissima Dei et ut nobis dent quo sciamus et loquamur de Deo. Hoc autem est eorum maximum officium, quia dum sunt, teste Scriptura, pro homine intelligenti, sunt per hunc intelligentem hominem, eiusque intellectionem, gloria Dei.

Hoc postulat ordo rerum teleologicus. Ideo imprimis ad hoc sunt ut homo quilibet sive rudis sive doctus veluti ex facillimo libro ex illis intelligat Deum.

Creaturae transibunt earumque humana delectatio. In Deo autem creante et sapientissime ordinante in aeternum videbuntur a beatis; ita per aevum in hac et per hanc cognitionem laus erit Ipsi Deo.

Habemus ergo unde de creaturis iudicemus; utinam progrediantur inventiones rerum et virium: immo necesse est ut progrediantur, ut

mediante i principi della filosofia illustra la conclusione dogmatica, asserita nell'art. 25. Tuttavia questa triplice via, oltre che dalla sua intrinseca verità, è quanto mai ampiamente accreditata dal suo stesso uso in tutta la Tradizione cattolica e presso tutti i teologi, come si può ben constatare.

27. *Conclusione di tutta la sezione prima*

Dopo questa trattazione, ben conosciamo dalla Rivelazione, e perciò con certezza divina, che Dio può essere conosciuto con oggettiva certezza e verità. Questa è l'importanza dell'affermazione; infatti si afferma la capacità della nostra ragione di conoscere oggettivamente e si respinge, con la dottrina cattolica, qualunque dubbio e ogni agnosticismo. Perciò è chiara la posizione cattolica nei riguardi di varie filosofie moderne.

Inoltre, risulta che Dio è conoscibile naturalmente, di modo che l'uomo può, senza illuminazione soprannaturale, con le sue forze, acquistare la conoscenza di Dio. Di qui sorgono le gravissime conclusioni circa la responsabilità degli uomini nei confronti della religione e dell'indifferenza religiosa.

Ci siamo resi conto della fonte di questa cognizione: sono le creature di Dio. Con ciò si mette fuori campo anzitutto quel sistema secondo il quale si arriva a Dio non con un atto di ragione, ma solamente con un certo senso religioso, di modo che, anche con questo argomento, non si può sostenere il Modernismo.

Ma da quanto fu detto abbiamo anche il fondamento, ed è cosa stupenda, per dare un giudizio riguardo a tutte le creature. Infatti tutte le creature esistono per volontà divina, per farci conoscere Dio e le sue perfezioni e per darci la possibilità di conoscere e di parlare di Dio. E questo è il loro fine più importante, per testimonianza delle Sacre Scritture, secondo cui la loro esistenza è la gloria di Dio.

L'ordine teleologico delle cose richiede questo, e perciò esistono per questo: che qualunque uomo, sia rude, sia dotto, come in un libro facilissimo, conosca Dio tramite le creature.

Le creature passeranno come la gioia che esse possono dare agli uomini, ma in Dio creatore e sapientissimo ordinatore, saranno eternamente vedute dai beati; così in eterno, in questa cognizione e tramite essa, ci sarà la lode di Dio stesso.

Abbiamo dunque un punto di partenza per giudicare delle creature. Progrediscano le conoscenze delle cose e delle energie; anzi è necessario che progrediscano, affinché in un libro ancora più chiaro

patentiore libro legant filii Dei gloriam Dei. Inde ergo novimus plura ex his quibus ascetica ratio pollet.

Quae omnia prae oculis habentes, facile conspicere possumus, quomodo Deus, creaturas creando propter cognitionem nostram in gloriam suam, ordinem universalem perfecte compleverit, quem ordinem, suis viribus detegere homo aliquando conatur.

Hic tractatus nempe ostendit quomodo per hominem cuncta redeant ad Deum.

Tandem scimus quomodo Deus sapienter, in docendo, secundis causis utatur: inde unitas finis mirabilis in toto naturali ordine.

Huius partis est tractare de naturali cognitione Dei, non vero de cognitione supernaturali sive per fidem sive per visionem.

Haec Deus donare potuit; utrum revera donaverit et quomodo se habeant, partim edixit – agitur enim de facto positivo – tractatus «De Revelatione», partim apte declarabit tractatus «De Fide» et «De Novissimis».

Sed nunc porro cognitionis Dei, quam de facto statuimus, valor accurate perpendendus est in sectione secunda.

i figli di Dio leggano la Sua gloria. Da ciò pertanto conosciamo molte cose delle quali è ricca l'ascetica.

Tenendo presente tutto ciò, possiamo facilmente concepire come Dio, facendo esistere le creature, per farle conoscere a gloria sua, abbia perfettamente compiuto l'ordine dell'universo, che talora, gradualmente l'uomo cerca di scoprire con le sue forze.

Questa trattazione, cioè, mostra come attraverso l'uomo, tutto ritorna a Dio. Sappiamo anche come Dio sapientemente, nell'ammaestrare, si serve delle cause seconde: e di qui sorge l'unità ammirevole delle finalità in tutto l'ordine naturale.

Lo scopo di questa parte è di trattare della cognizione naturale di Dio, non della cognizione soprannaturale, che si può avere sia con la Fede, sia per mezzo della visione (beatifica).

Dio può concedere questi due mezzi di cognizione. Se li abbia dati, e come li abbia dati (si tratta infatti di un fatto positivo) in parte è esposto nel trattato riguardante «La divina Rivelazione», e in parte nel trattato riguardante «I Novissimi». Ora procediamo nella Seconda Sezione a considerare il valore della cognizione di Dio, che positivamente abbiamo dimostrato.

PARTIS PRIMAE SECTIO SECVNDA

CAPVT I
DE VALORE COGNITIONIS HVMANAE CIRCA DEVM

28. *Prolegomenon*

Agitur hic de quaestione theorica sub ductu Fontium positivorum. Imprimis valor cognitionis in hoc consistit: quod ea cognitio correspondet obiectivae realitati. Quaestio est ergo ad inquirendum quo modo et quousque cognitio haec pertingat ad obiectivam realitatem. Dein rationem trademus, qua talis est valor cognitionum nostrarum circa Deum: inde corollaria maximi momenti.

29. *Utrum sit cognitio vera*

I. Veritas est adaequatio intellectus cum re.

Facile quaestio solvitur cum iam praeoccupata sit. Vidimus nempe nos cognoscere Deum cum certitudine obiectiva, ita ut sit obiectivus nexus cum realitate repraesentata: inde patet cognitionem, de qua in sess. III cn. I Concili Vaticani I, esse cognitionem veram.

Sed nondum edicta sunt omnia quae inquiri possunt circa veritatem. Quomodo enim potest esse vera cognitio Dei habita ex effectibus qui Deum infinitum non repraesentant?

Hoc modo, componendo viam affirmationis cum viis negationis et eminentiae, quibus ea omnia excludit quae Deo non conveniunt, ea quae affirmat, affirmat esse modo quo Deo conveniunt, quamvis non intelligat modum quo in Deo verificantur. Non enim ex creaturis cognoscimus has vel illas perfectiones, et eas esse in Deo ad modum Dei, quamvis non cognoscamus modo divino.

II. *Si hae cognitiones sunt verae, sunt etiam cognitiones positivae*, non mere negativae, quibus tantum diceremus, «Deum non esse lapidem vel mundum et similia».

Positivae dicuntur quia affirmant aliquid esse, non tantum aliquid non esse. Et hoc dicimus primo quidem, quia habent formam positivam, et ob eorum veritatem realitati correspondent; dein quia

SEZIONE SECONDA DELLA PRIMA PARTE

CAPITOLO I
IL VALORE DELLA COGNIZIONE UMANA RIGUARDO A DIO

28. Proemio

Qui si tratta di una questione teorica seguendo le Fonti come guida. Prima di tutto il valore della cognizione consiste in questo: che una cognizione corrisponda a una realtà oggettiva. Questo principio, da cui tutto dipende, è già stato provato più innanzi (art. 9).

Ora la questione è di cercare come e fin dove questa cognizione raggiunga la realtà oggettiva. In seguito esporremo la ragione per cui è tale il valore delle nostre cognizioni riguardo a Dio e poi faremo seguire alcuni corollari di grande importanza.

29. Se la cognizione sia vera

I. La verità è adeguazione dell'intelletto alla realtà.

Abbiamo già trattato di questa questione. Infatti, abbiamo veduto che noi conosciamo Dio con certezza oggettiva, di modo che esiste un nesso oggettivo con la realtà rappresentata, e da ciò risulta che la cognizione di cui si tratta nella sess. III, cap. 1 del Concilio Vaticano I, è una cognizione vera.

Ma non è ancora stato detto tutto ciò che si può cercare riguardo alla verità. Come infatti può essere vera la cognizione di Dio proveniente da effetti che non rappresentano Dio infinito?

Questa cognizione è vera in questo modo: componendo la via dell'affermazione con le vie della negazione e dell'eminenza (n. 26) per mezzo delle quali si esclude tutto ciò che non conviene a Dio; si afferma tutto ciò che a Dio conviene, sebbene non si capisca come si verifichi in Dio. Cioè: dalle creature conosciamo queste o quelle perfezioni e che esse sono in Dio secondo il suo modo di esistere, sebbene non conosciamo in modo divino.

II. *Se queste cognizioni sono vere, sono anche cognizioni positive*, non meramente negative, per cui potremmo soltanto dire che «Dio non è una pietra, non è il mondo» e così via.

Queste cognizioni si chiamano positive perché affermano che qualche cosa «è», e non soltanto che «non è». E diciamo questo in primo luogo perché hanno forma positiva e perché, per la loro verità, corrispondono alla realtà; poi perché si deducono dagli

arguuntur ex effectibus, et revera perfectio effectus debet esse in Deo propter illud «nemo dat quod non habet».

Si hae cognitiones sunt positivae, illico sequitur eas non esse tantum externas denominationes sine sensu, sed revera edicere quidditatem Dei.

Attamen harum cognitionum veritas est ulterius expolienda; scimus nempe eas respondere veritati et realitati; attamen quaerimus: quousque adaequant realitatem?

30. Utrum cognitio sit propria

I. Imprimis tradendus est conceptus proprietatis in cognitione.

a) Propria dicitur cognitio, cum ita realitati sive rei cognitae convenit, ut eam perfecte adaequet; ita nempe ut totum id quod entitatis est in re cognita eiusque modus apte apprehendantur ab intellectu cognoscente. Sub hoc respectu quaerere utrum cognitio nostra circa Deum sit propria, idem est ac quaerere utrum Eum adaequet.

b) Propria dein etiam cognitio dicitur, cum alicui rei ita convenit ut de alia praedicari non possit. Rem adaequare potest vel non potest: ea nempe est quae exclusive de aliquo praedicatur. Iamvero quoad alteram hanc suppositionem facilis est responsus; nam cum in cognitione nostra de Deo, perfectiones de Eo praedicamus esse modo infinito, quamvis non modo infinito intelligamus, et hoc fieri possit solum de Deo, evidenter cognitio nostra est exclusive ipsi Deo applicabilis et ideo est propria.

Idem vero dicendum non est, si «proprium» sumimus priori suppositione. Etenim cognitiones nostrae Deum non adaequant: nam, uti vidimus, Deus quamvis intelligibilis (c. I) tamen incomprehensibilis est (c. IV) ex definitione sive Concilii Lateranensis IV sive Concilii Vaticani I.

Incomprehensibile vero illud praecise est cuius tota essentia in cognitione perfecte non adaequatur.

II. Ergo cognitio nostra circa Deum partim cum obiectiva Eius veritate convenit, partim non convenit. Ea parte autem qua non convenit dici nequit falsa, quia *primo* haec inconvenientia non est ex oppositione erroris, id est non est per affirmationem alicuius rei

effetti, e realmente la perfezione dell'effetto deve esistere in Dio, secondo l'assioma: «nessuno dà quello che non ha».

Se poi queste cognizioni sono positive, ne segue immediatamente che non sono soltanto denominazioni esterne senza senso, ma che in realtà esprimono l'essenza di Dio.

Tuttavia la verità di queste cognizioni deve essere ulteriormente spiegata. Sappiamo cioè che esse corrispondono alla verità e alla realtà; tuttavia cerchiamo fino a che punto sono adeguate alla realtà.

30. La cognizione è propria?

I. Si deve anzitutto definire il concetto di «proprietà».

a) Una cognizione si chiama propria quando conviene con la realtà, o la cosa è conosciuta in modo tale da essere perfettamente adeguata, di modo che tutto ciò che appartiene all'essere, nella cosa conosciuta e nei suoi aspetti, venga adeguatamente percepito dall'intelletto conoscente. Sotto questo aspetto, cercare se la nostra cognizione riguardo a Dio sia propria, è come cercare se sia adeguata a Dio.

b) Inoltre, si dice propria anche una cognizione quando concorda con qualche cosa, di modo che ciò che si dice di essa non può essere detto di un'altra cosa. Può concordare con la cosa o no; è, cioè, quello che si può dire esclusivamente di qualche cosa.

Ora, rispetto a questa seconda definizione, la risposta è più facile; infatti, quando nella nostra cognizione riguardo a Dio diciamo che le sue perfezioni sono da intendersi in modo infinito, e ciò può verificarsi solo nei riguardi di Dio, evidentemente la nostra cognizione è esclusivamente applicabile a Dio stesso, e perciò è propria.

Al contrario, non si può dire la stessa cosa se l'espressione «proprio» viene presa nel senso esposto nella prima definizione. Infatti, le nostre cognizioni non sono adeguate a Dio, perché, come abbiamo già considerato, Dio, anche se è intellegibile (Cap. I) è tuttavia incomprensibile (Cap. IV), come dice anche la definizione del Concilio Lateranense IV e il Concilio Vaticano I.

Ora, incomprensibile è precisamente ciò la cui essenza completa non si raggiunge perfettamente nella cognizione.

II. Pertanto, la nostra cognizione riguardo a Dio conviene in parte con la sua oggettiva verità e in parte non conviene. Per quella parte in cui non conviene non si può dire falsa, perché, *prima di tutto*, questa non convenienza non proviene da opposizione di errore, ossia

oppositae veritati, sed simpliciter quia illuc non pervenit quo se entitas extendit, id est ex inadaequatione; et *secundo* quia dum mens haec cogitat de Deo, scit per viam negationis et excellentiae se imperfecte cognoscere, et formaliter ab obiecto cognito imperfectionem suae cognitionis excludit.

III. Quia autem, quae partim conveniunt partim vero non conveniunt, dicuntur *analoga*, dum quae simpliciter in toto conveniunt dicuntur *univoca*, evidenter cognitio nostra de Deo est quidem positiva et vera (cfr. hoc articulum, I, II) *sed est essentialiter analogica*. Essentialiter dicimus quia haec analogia pendet ab ipsa essentia creaturae qua, ut entia finita, impossibile est nos infinitum ens adaequare.

Ita responsum est quaestioni positae superiore articulo exeunte.

Ergo ultima conclusio, ad quam devenimus quidem sub ductu Fontium, sed applicando rationalia principia, sit: *cognitio nostra de Deo, positiva, quidditativa, vera, non est tamen propria id est adaequata, sed est analogica id est imperfecta.*

Huius imperfectionis ratio, ob gravissima inde corollaria, sedulo perscrutanda est. Quod fiet insequenti capite.

da un'affermazione di qualche cosa opposta alla verità, ma semplicemente dal fatto che la conoscenza non arriva fin dove si estende l'essere, proviene cioè dalla inadeguatezza; *e in secondo luogo*, perché mentre la mente pensa a Dio, sa di conoscere imperfettamente, tramite la via della negazione e dell'eccellenza, ed esclude dall'oggetto conosciuto l'imperfezione della propria cognizione.

III. E poiché, ciò che in parte conviene e in parte non conviene, si chiama «*analogo*», quello che conviene perfettamente in tutto, si chiama «*univoco*», evidentemente la nostra cognizione riguardo a Dio è certamente positiva e vera (cfr. in questo art.I, II), *ma è essenzialmente analogica*. Diciamo «essenzialmente», perché questa analogia dipende dall'essenza stessa della creatura, secondo la quale noi, come esseri finiti, è impossibile che adeguiamo l'Ente infinito.

Così abbiamo risposto alla questione proposta verso la fine dell'art. precedente.

Perciò l'ultima conclusione a cui arriviamo, seguendo le Fonti, ma applicando principi di ragione, sia questa: *La nostra cognizione di Dio, positiva, essenziale, vera, non è tuttavia propria, cioè adeguata, ma è analogica, cioè imperfetta.*

La ragione di questa imperfezione dovrà essere studiata in seguito attentamente negli importanti corollari, che facciamo nel seguente capitolo.

CAPVT II
RATIO IMPERFECTIONIS IN COGNITIONE NOSTRA

31. Prolegomena ad perficiendam inquisitionem

I. Imprimis notiones recolendae sunt *potentiae* et *actus*.

Prior est aptitudo ad aliquam perfectionem, alter est aliqua perfectio. Inde iam facile patet, omnino super potentiam excellere actum sicut perfectio excedit simplicem aptitudinem.

II. Nec minus utile est recolere diversitatem inter potentiam et actum, ad eorum simplicem conceptum per se attendendo.

Actus eo ipso quod est perfectio entitatis, ipso suo conceptu, si sumatur absque ulla contaminatione cum alio conceptu, excludit omne quod innuit deficientiam entitatis cuiuscumque generis; excludit ergo: motum, evolutionem, mutationem, successionem, acquisitionem, amissionem, divisionem, distinctionem in seipso absolutam, compositionem, dependentiam, corruptionem, deficientiam tandem quamcunque, immo contingentiam, limitationem, postulat omne id quod est de ratione entis in absoluta et perfectissima acceptione.

Certe actus ita conceptus non verificatur in rebus creatis, quia ibi semper potentia miscetur, immo ex hac coniunctione oritur praecise quilibet motus. Actus ita purus, ita absolute completus, verificatur tantum in Deo, immo est ipse Deus.

Quilibet autem actus creatus finitus, quo pertingit in ratione actus, eatenus excludit rationem imperfectionis, ita ut actus sit natura sua oppositus potentiae.

III. Ex his omnibus patet, omnimodam esse inter potentiam et actum distinctionem, quae distinctio si est inter actum creatum et potentiam maxima, ineffabilis prorsus fit inter Actum purum qui est Deus, et quodlibet ens potentiale seu potentiam.

Haec omnia nos philosophia docet. Haec distinctio, diversitatis et oppositionis, maximum habet momentum. Quae tandem distinctio non solum est ponenda inter Actum purum et potentiam simpliciter sed inter Actum purum et ens, quod cum exstet ex mixtione et successione potentiae et actus, dicitur et est potentiale.

CAPITOLO II
RAGIONE DELL'IMPERFEZIONE NELLA NOSTRA COGNIZIONE

31. Precisazioni necessarie alla ricerca

I. In primo luogo dobbiamo ricordare le nozioni di *potenza* e di *atto*.

La «potenza» indica l'attitudine a qualche perfezione; l'«atto» è una perfezione. Perciò già appare facilmente che l'atto è superiore alla potenza come la perfezione è superiore alla semplice attitudine ad essa.

II. Non è meno utile avvertire la diversità tra la potenza e l'atto, considerando semplicemente il loro stesso concetto.

L'atto, per il fatto stesso che è perfezione dell'essere, nel suo stesso concetto – se lo si assume senza alcuna contaminazione con qualche altro concetto – esclude tutto ciò che indica mancanza di essere di qualunque genere; esclude dunque il moto, l'evoluzione, la mutazione, la successione, l'acquisizione, la perdita, la divisione, la distinzione assoluta in se stesso, la composizione, la dipendenza, la corruzione, e infine, qualunque deficienza, la contingenza, la limitazione, richiede tutto ciò che si concepisce con l'idea di «essere», nella sua assoluta e perfettissima accezione.

Certamente, l'atto così concepito non esiste nelle cose create, perché in esse c'è sempre la potenza, anzi in questa congiunzione (di potenza e atto) ha precisamente origine il moto. L'atto così puro, così assolutamente completo, esiste solo in Dio, anzi è Dio stesso.

E qualunque atto creato, finito, quanto più si determina quale atto, tanto più esclude il carattere di imperfezione, dato che l'atto è, per sua natura, l'opposto della potenza.

III. Da quanto è stato detto appare che c'è una distinzione completa tra la potenza e l'atto, e questa distinzione tra l'atto creato e la potenza è in sommo grado, e diventa addirittura ineffabile tra l'Atto puro, che è Dio, e qualunque ente potenziale, o in potenza.

Tutte queste cose ci sono insegnate dalla filosofia. Questa distinzione di diversità e di opposizione ha grande importanza. Tuttavia essa deve non solo essere posta semplicemente tra l'Atto puro e la potenza, ma tra l'Atto puro e l'essere, il quale, risultando da una mescolanza e da una successione di potenza e di atto, è chiamato, ed è realmente, potenziale.

IV. Haec magna distinctio nobis innuit duos esse proinde ordines, nempe: ordinem Actus puri, in quo est solus Deus; ordinem potentialem, in quo sunt entia quae exstant non ex simplici actu, sed potentia miscentur, in quo quilibet pariter essendi modus est potentialis.

Evidenter inde, si inter hos duos ordines maxima est distinctio, non est oppositio proprie dicta ordinis potentialis ad ordinem Actus puri, si hic ordo potentialis consideratur quatenus aliqualem habet actualitatem.

Evidenter inde ea quae excluduntur ab Actu puro (vide supra II), praedicantur plus minusve de omni ente potentiali, eo quod potentiale est, et ideo praedicantur de ordine potentiali ita ut in hoc ordine praecise omnia eveniant plus minusve secundum motum, mutationem, successionem, acquisitionem, amissionem, distinctionem, dependentiam, contingentiam et etiam divisionem, corruptionem cum omnibus consequentiis quae huiusmodi secumferunt.

Ordo potentialis, quatenus habet aliquam actualitatem, analogatur modo tamen potentiali ordini Actus puri, et propter hoc praecise cognitiones nobis de Deo dare potest analogice veras.

32. Ratio imperfectionis edicitur

I. Omne quod est creatum constitutum est in ordine potentiali: creatum enim dicit limitationem, dependentiam, transitum de potentia in actum. Ideo non tantum res creatae sed quicunque eorum modi essendi et agendi sunt potentiales, quilibet conceptus sive theoreticus sive practicus est pariter in ordine potentiali.

II. Inde cognitio nostra et conceptus et operatio intellectus sunt potentiales, omnis modus concipiendi est potentialis; omnis cognitio est ad modum potentialem. Ideo cognitiones nostrae de Deo, qua parte actualitatem habent, analogantur ipsi Deo, qua parte, et est magna, sunt potentiales, infinito modo distant ab ordine Actus puri et negari debet potentialitas, ut possint cognitiones nostrae cum veritate Deo analogari uti dictum est a. 30.

Ratio ergo imperfectionis in hoc est quod cognitiones nostrae de Deo sunt in ordine potentialitatis, cum Deus cognitus sit in ordine omnino distincto et transcendenti, nempe in ordine Actus puri. Nempe nos Deum Actum purum novimus secundum modum

IV. Questa grande distinzione ci dice pertanto che ci sono due ordini, o modi di essere; cioè: l'ordine dell'Atto puro, in cui è solo Dio; l'ordine potenziale, in cui sono compresi gli esseri risultanti non dal semplice atto, ma commisti alla potenza, per cui ugualmente, qualunque modo di essere è potenziale.

Evidentemente da ciò risulta che, se tra questi due ordini c'è somma distinzione, non c'è opposizione assoluta dell'ordine potenziale all'ordine dell'Atto puro, se quest'ordine potenziale viene considerato in quanto ha una certa attualità.

Certamente, ciò che si esclude per questi motivi dall'Atto puro (cfr. n.II) viene detto più o meno di ogni essere potenziale, per il fatto che è potenziale, e perciò viene detto dell'ordine potenziale così che in esso tutto avvenga proprio, in maggiore o minore misura, secondo il moto, la mutazione, la successione, l'acquisizione, la successione, la perdita o amissione, la distinzione, la dipendenza, la contingenza, e anche la divisione, la corruzione, con tutte le conseguenze che comportano.

L'ordine potenziale, in quanto ha una certa attualità, si rende analogo, in modo tuttavia potenziale, all'ordine dell'Atto puro, e precisamente per questo motivo può darci delle cognizioni riguardo a Dio analogicamente vere.

32. Precisazione motivata dell'imperfezione

I. Tutto ciò che è creato, è posto nell'ordine potenziale. E l'espressione «creato» dice limitazione, dipendenza, passaggio dalla potenza all'atto. Pertanto, non solo le cose create, ma qualunque loro modo di essere e di agire è potenziale; qualunque loro concetto, sia teorico che pratico, è parimenti nell'ordine potenziale.

II. Perciò la nostra cognizione, concetto, operazione dell'intelletto sono potenziali. Ogni cognizione si effettua in modo potenziale. In conseguenza, le nostre cognizioni riguardo a Dio, in quanto godono dell'attualità, si riferiscono a Dio per analogia, mentre nella misura – pur notevole – per cui sono potenziali, sono distanti in modo infinito dall'ordine dell'Atto puro, e si deve escludere da esse la potenzialità affinché le nostre cognizioni possano con verità riferirsi a Dio per analogia, come è stato detto nell'art. 30.

La ragione dell'imperfezione è in questo, che le nostre cognizioni riguardo a Dio sono nell'ordine della potenzialità, mentre Dio, che conosciamo, è nell'ordine assolutamente distinto e trascendente, cioè nell'ordine dell'Atto puro. Cioè: noi conosciamo Dio Atto puro

potentialem qui distat ab Illo non ratione quantitatis sed ratione entitatis. Distantia enim inter necessarium et contingens non est evidenter quantitativa.

III. Rem acquisitam aliter brevius explicemus.

Nos cum simus finiti, cum ex limitatis conceptus hauriamus, conceptus habemus qui hoc ipso subordinantur illis characteribus de quibus in II art. 32.

Res non cogitamus nisi finitas, nisi potentiales, de Deo cogitamus ad modum potentialis, quamvis sciamus non esse Illum potentialem, et quamvis aliquid cum veritate dicamus, tamen inter ordinem potentialem et ordinem actus puri talis est distantia ut characteres quae in illo rem coarctant, subordinant, opponunt, non amplius in hoc verificentur.

IV. Potentialitas, de qua locuti sumus, omnes ideas et cognitiones humanas amplectitur. Hoc maximas nobis prudentiales regulas edicit. Nam tunc omnes conceptus quibus loquimur de Deo praesertim in tractatu *De Trinitate* sunt, antequam Ei applicentur, accurate expoliendi, saltem negatione eorum potentialitatis.

Praeterea apparet quam ridiculae sint ideae et locutiones quorundam insipientium, qui Deum arguunt et iudicant, sumendo ut criterium suas potentiales et maxime miserrimas ideas, quasi res eadem ratione in Deo verificentur ac in nobis, cum v. g. dicunt «Ius habeo ut Deum faciat», «Si Deus hoc vult, deberet mihi manifestare», «Deus providere deberet ita et ita» «Quia ego non intelligo Deum ita agere, rem ita esse, res male se habet» et his similia.

V. Et tandem postquam magna diximus de distinctione infinita duorum ordinum, de perfectione prioris, de imperfectione posterioris, hoc est caute sciendum, quod ipsam distinctionem nos novimus ad modum potentialis, id est citra realitatem.

Hinc facile argui potest aliquid de omnimoda divinarum rerum transcendentia. Hinc facile etiam intelligitur quomodo potest utique homo universis dominari; sed, cum his omnibus polleat, manet semper in ordine potentiali, potentialiter res divinas cogitat, et ridiculus fit si quid, insipiens, contra Deum affirmare praesumit.

secondo un modo potenziale, che è lontano da Lui, non per motivo di quantità, ma per ragione di essere. Infatti la distanza tra il necessario e il contingente non è, evidentemente, quantitativa.

III. Spieghiamo quanto sopra esposto in modo diverso e più in breve.

Noi, essendo finiti, potendo concepire dei concetti limitati, abbiamo dei concetti che per ciò stesso sono subordinati alle caratteristiche di cui abbiamo trattato in II, n. 32.

Pensiamo soltanto a cose finite, potenziali; pensiamo di Dio in modo potenziale, sebbene sappiamo che Egli non è potenziale, e sebbene esprimiamo qualche cosa con verità, tuttavia, tra l'ordine potenziale e l'ordine dell'Atto puro c'è una tale distanza che i caratteri che in quello coartano, subordinano, oppongono l'essere, non si verificano più in questo.

IV. La potenzialità di cui abbiamo parlato abbraccia tutte le idee e le espressioni umane. E questo specialmente ci suggerisce delle grandi regole di prudenza. E allora, tutti i concetti con i quali parliamo di Dio, specialmente della SS.ma Trinità, prima di qualunque applicazione, devono essere accuratamente precisati, almeno escludendo la potenzialità.

Inoltre, appare chiaro quanto siano ridicole le idee e i discorsi di certi presuntuosi, che accusano e giudicano Dio, prendendo come criterio le loro potenziali e soprattutto meschine idee, come se in Dio le cose si verificassero come in noi; quando per es. dicono «Ho diritto che Dio faccia...»; «Se Dio vuole questo, me lo deve manifestare»; «Dio dovrebbe fare così e così»; «Perché io non capisco che Dio fa così, la cosa è così ed è male», e cose simili.

V. E infine, dopo aver molto parlato circa la distinzione infinita che corre tra i due ordini, della perfezione del primo e dell'imperfezione del secondo, bisogna tener presente con cautela che noi conosciamo questa stessa distinzione in modo potenziale, cioè oltre la realtà.

Di qui possiamo facilmente renderci conto della assoluta trascendenza delle cose divine. Si comprende poi facilmente come l'uomo può certamente scrutare l'universo, stabilire leggi, dominare le forze naturali, ma sebbene possa fare tutto ciò, rimane sempre nell'ordine potenziale, pensa potenzialmente le cose divine, e diventa ridicolo, se stoltamente presume di affermare qualche cosa contro Dio.

Conclusionis gratia haec addimus: si in cognitionibus circa Deum comparemus id quod est perfectum et id quod est imperfectum, cum prius valde limitetur etsi sit analogice verum, posterius est incommensurabiliter magnum; iuvamur tamen Revelatione divina.

Post haec mirari deberemus si non essent mysteria; post haec etiam ineffabili commotione impellimur, si postquam tam sublimia et mira in quocunque ordine noverimus, cogitamus haec a nobis concipi miserrimo modo, et realitatem divinam in ordine Actus puri adhuc ea quae videntur infinite transcendere!

Huc theologia ducit, sed ibi homini nondum licet loqui arcana Dei!

33. Scholion I

Potentialitas nostrarum de De cognitionum, non solum efficit ut de eo aliquid limitatum intelligamus et potentialiter concipiamus, sed ipsa potentialitas reddit saepe incompossibilia quaedam inter se, vel creat difficultates minime spernendas.

Ita, quia potentialiter cogitamus, nobis incompossibilia videntur libertas et immutabilitas, quia semper libertatem experti sumus in ente mutabili. Iamvero quae dicuntur de aliquo ordine, non semper dicenda sunt de alio ordine omnino diverso. Praeterea haec incompossibilitas vel *difficultas optime potest oriri non ex obiecto, sed ex eo quod res cogitamus potentialiter id est ex nostro concipiendi modo. Quodsi incompossibilitas vel difficultas oritur praecise ex defectu, qui consistit in potentialitate nostrae cognitionis, quique evidenter non amplius adest in ordine Actus puri, in eodem Actus puri ordine eadem incompossibilitas vel difficultas non amplius verificatur, sed illico solvitur*, et bene intelligimus solvi, quamvis modum quo solvitur, scilicet modum Dei, nondum cognoscamus.

Et hoc est magnum corollarium huius dissertationis circa potentialitatem nostrarum de Deo cognitionum, quia in Eo totam possumus perscrutare theologiam, atque in maximis theologicis quaestionibus, non quidem solutionem mysterii, sed mirabilem pacem intellectus obtinere!

Lumine huius magni corollarii, quod est fons totius inquisitionis speculativae in theologia, nostra sententia, clariores fiunt quaestiones «De Scientia Dei», «De Trinitate», «De Verbo Incarnato», «De Gratia», «De Eucharistia».

Bene ergo retineatur: res apte componuntur eas ab ordine potentialitatis in ordinem Actus puri transferendo.

Per concludere, ci piace aggiungere questo: se nelle cognizioni che riguardano Dio facciamo il paragone tra ciò che è perfetto e ciò che è imperfetto, poiché quello è molto limitato, anche se è analogicamente vero, questo risulta incommensurabilmente vasto.

Ci viene in aiuto tuttavia la divina Rivelazione. Dopo ciò dovremmo meravigliarci se non esistessero i misteri! Dopo ciò siamo presi da ineffabile commozione se, dopo aver conosciuto cose così sublimi e mirabili in qualunque ordine, pensiamo che noi concepiamo queste cose in modo assai misero e che la realtà divina nell'ordine dell'Atto puro trascende in modo infinito le cose visibili!

Qui ci conduce la Teologia, ma qui gli uomini non possono esprimere le cose arcane di Dio!

33. Scolio I

La potenzialità delle nostre cognizioni nei riguardi di Dio non solo fa sì che concepiamo Dio come qualche cosa di limitato e potenzialmente, ma la potenzialità stessa rende sovente certe cose incompossibili tra di loro, oppure crea delle difficoltà non trascurabili affatto.

Così, poiché noi pensiamo in modo potenziale, ci sembrano incomprensibili la libertà e l'immutabilità, perché noi abbiamo solo l'esperienza della libertà in un essere mutevole. Ora, quanto si dice di un certo ordine, non sempre lo si deve dire di un altro ordine assolutamente diverso. Inoltre, questa incompossibilità o difficoltà *può ben sorgere non dall'oggetto, ma dal fatto che noi pensiamo le cose in modo potenziale, cioè con il nostro modo di concepire. Perciò l'incompossibilità o difficoltà sorge precisamente da un difetto, che consiste nella potenzialità della cognizione, il quale evidentemente non esiste più nell'ordine dell'Atto puro. Nell'ordine stesso dell'Atto puro l'incompossibilità, o difficoltà, non si verifica più, ma subito si risolve, e comprendiamo il suo risolversi*, sebbene non conosciamo ancora in quale modo si risolva, cioè secondo il modo di essere di Dio.

E questo è il grande corollario di questa dissertazione circa la potenzialità delle nostre cognizioni nei riguardi di Dio, perché in Lui possiamo scrutare la teologia, e nelle grandi questioni teologiche possiamo ottenere, se non la soluzione del mistero, una meravigliosa pace dell'intelligenza.

Alla luce di questo corollario, che è in teologia la fonte di tutta la ricerca speculativa, diventano, a nostro avviso, più chiare le questioni circa la scienza di Dio, la Trinità, l'Incarnazione del Verbo, la Grazia, l'Eucarestia. Si noti dunque bene: le cose si appianano bene se si trasferiscono dall'ordine della potenzialità a quello dell'Atto puro.

34. Scholion II

Inter effectus potentialitatis cognitionum nostrarum hoc etiam est recensendum: quod cognitiones nostrae de Deo variis et formaliter distinctis constant conceptibus. Circa quod haec retineantur:

a) Deus est simplex, ergo quodlibet principium absolutum (aliter in relativis uti videbimus in «De Trinitate») distinctionis realis in Eo frustra quaeritur. Ergo etiam in Ipso aliqua non possunt praedicari obiective ab aliis distincta. In hoc praecise ideae nostrae, quamvis non deficiant a veritate, deficiunt tamen in repraesentando totam realitatem simplicissimam.

b) Omnia quae nos, tamen, seorsim praedicamus de Deo sive in bonitate, sive in iustitia etc., quaeque rationem habent perfectionis de facto verificantur in Deo – unde, diximus, cognitiones nostrae sunt verae – sed ita perfecte verificantur, ita absoluta entitate, ut singula totum quod entis est comprehendant et ideo haec singula cetera habeant, immo inter se omnia identificentur. In hoc ideae nostrae deficiunt a comprehensione.

Hoc, quod diximus, simul rationem praebet et veritatis cognitionis nostrae, et transcendentiae obiecti cogniti in Deo.

c) Inde sequitur quod, quamvis deficiant a perfectione obiecti cogniti, hae nostrae ideae edicuntur per terminos, qui non sunt synonyma. Nam diversimode specificantur apud nos iustitia et bonitas. Praeterea ultimae specificationes quae non negative, sed positive distinguuntur omnes verificantur revera in Deo, hoc excepto, quod ob dicta superius *b*, ibi identificantur. Addas quod in Deo est virtus producendi distinctos effectus in creatis; iamvero Causa, quae multiplices effectus producit, quamvis sit una et simplicissima, aliquo modo dici potest virtualiter (seu quoad virtutem efficiendi) multiplex.

Quia ergo haec omnia possunt in Deo distingui, distinctione rationis quidem ratiocinatae minoris, diversi conceptus non sunt synonymi in suis terminis. Hinc maior omnino confirmatio veritatis

34. Scolio II

Tra gli effetti della potenzialità delle nostre cognizioni bisogna comprendere anche questo: le nostre cognizioni riguardo a Dio constano di concetti diversi e formalmente distinti. A questo riguardo si ponga attenzione a quanto segue:

a) Dio è semplice: pertanto in lui si cercherebbe inutilmente qualunque principio assoluto di distinzione reale (diversamente è nelle cose relative, come verrà detto circa la SS. Trinità). Perciò, anche in Dio non si può parlare di alcune cose oggettivamente distinte dalle altre. Precisamente in questo le nostre idee, sebbene non manchino di verità, sono tuttavia deficienti nel rappresentare tutta una realtà semplicissima.

b) Tuttavia, tutte le cose che noi diciamo di Dio in modo distinto, sia della sua bontà, sia della sua giustizia, ecc., che oggettivamente hanno ragione di perfezione, effettivamente sono vere in Dio – perciò abbiamo detto che le nostre cognizioni sono vere – ma queste cose in Lui sono così perfettamente vere, di così assoluta entità, che ciascuna abbraccia tutto ciò che ha ragione di essere, e perciò queste singole perfezioni contengono anche le altre, anzi si identificano con esse. In questo, le nostre idee sono deficienti nella comprensione. Quanto abbiamo detto, e che nello stesso tempo osserviamo esattamente nella nostra esposizione, rende ragione e della verità della nostra cognizione e della trascendenza dell'oggetto conosciuto in Dio.

c) Ne consegue ancora che queste nostre idee, sebben siano deficienti riguardo alla perfezione dell'oggetto conosciuto, si esprimono con parole, che non sono dei sinonimi.

Infatti noi esprimiamo in modo diverso la giustizia e la bontà. Inoltre, le più perfette specificazioni, che noi distinguiamo in senso non negativo ma positivo, in realtà si verificano in Dio con questa sola eccezione, secondo quanto abbiamo già detto, che in Dio si identificano. Infatti, ciascuna specificazione significa una cosa diversa; non importa che un'altra denominazione, come suona presso di noi, suoni diversamente, ma accade che si arrivi all'essenza divina attraverso due o più concetti della mente. Si aggiunga che in Dio c'è la potenza di produrre gli effetti distinti nelle cose create; ora la Causa che produce molteplici effetti, sebbene sia una sola e semplicissima, si può dire (riguardo alla forza di produrre) virtualmente molteplice. Poiché dunque tutte queste cose possono distinguersi in Dio con distinzione di ragione astratta, i diversi concetti minori non sono sinonimi nei loro termini. Ne deriva

analogicae cognitionum nostrarum.

d) Ratio propter quam cognitiones nostrae varia multipliciter praedicant de Deo simpliciter Uno, est uti diximus potentialitas, hoc modo: unum et absolutum per partes et per diversos respectus successive apprehendimus: sumus etenim finiti.

e) Nec obliviscendum tandem est, ipsum Deum, uti videbimus, usum fuisse, ut homines intelligerent, modo quo hi inter se exprimere consueverint.

35. Conclusio

Sit pro conclusione brevis et perspicua recapitulatio. Haec retineantur:

a) Cognitio nostra circa Deum est positiva, quidditativa, vera, sed imperfecta, id est analogica.

b) Duo sunt ordines realitatis nempe: potentialitatis et Actus puri.

c) Cognitiones nostrae circa Deum sunt in ordine potentiali, id est Deum concipimus ad modum rerum potentialium.

d) Res cognitae, id est Deus et divina, sunt in ordine Actus puri, id est in alio omnino ordine ab eo in quo per nos concipiuntur.

e) Distinctio inter duos ordines est maxima et ineffabilis: haec autem distinctio non est oppositionis, ita ut in ordine Actus puri negentur ea quae recte affirmantur in ordine potentiali; ideoque sunt verae cognitiones nostrae; sed distinctio est transcendentiae, id est ab ente finito ad infinitum. Facile est intelligere ergo, hanc omnimodam distinctionem ob secundum eius terminum a nobis non posse perfecte comprehendi.

f) Ergo talis est ordo Actus puri, ut in eo omnino cessent ea quae sunt potentialiter et ea quae imperfecte a nobis concipiuntur praecise ob nostram potentialitatem.

g) Ideo si defectus vel difficultas vel incompossibilitas est praecise quia quaedam a nobis potentialiter concipiuntur dum sunt in ordine Actus puri, idest si ea omnia apparent quia de ipsis praedicatur modo potentiali, quem modum non habent ubi realia sunt; tunc eadem ibi non amplius rationem essendi habent et bene omnes componuntur res.

Hoc est maximum pro theologia corollarium.

pertanto una completa conferma della verità analogica delle nostre cognizioni.

d) La ragione per cui le nostre cognizioni esprimono varie cose e in modo molteplice riguardo a Dio, che è semplicemente uno solo, è, come abbiamo detto, la potenzialità, e ciò avviene così; arriviamo alla conoscenza dell'Uno e Assoluto progressivamente e sotto diversi aspetti successivi, perché siamo finiti (limitati).

e) Infine non bisogna dimenticare che, come vedremo, Dio stesso ha usato il modo con cui gli uomini sono soliti esprimersi tra di loro, affinché potessero comprendere.

35. Conclusione

Poniamo come conclusione questa breve e chiara ricapitolazione. Si tenga presente:

a) La nostra cognizione riguardo a Dio è positiva, essenziale, vera, ma imperfetta, cioè analogica.

b) Due sono gli ordini della realtà, cioè la potenzialità e l'Atto puro.

c) Le nostre cognizioni riguardo a Dio si trovano nell'ordine potenziale, ossia noi concepiamo Dio alla maniera delle realtà potenziali.

d) Gli oggetti conosciuti, cioè Dio e la realtà divina, si trovano nell'ordine dell'Atto puro, ossia in un ordine del tutto diverso da quello nel quale noi li concepiamo.

e) La distinzione fra questi due ordini è somma e ineffabile, e questa distinzione non è di opposizione, di modo che si neghi nell'ordine dell'Atto puro ciò che rettamente si afferma nell'ordine potenziale, e perciò le nostre cognizioni sono vere; ma esiste una distinzione di trascendenza, cioè tra l'essere finito e l'essere infinito. È dunque facile comprendere che questa distinzione assoluta, a motivo del suo secondo termine, non può essere da noi perfettamente compresa.

f) Pertanto, l'ordine dell'Atto puro è tale che in esso cessano totalmente gli elementi potenziali, e ciò è da noi concepito in modo potenziale, proprio a motivo della nostra potenzialità.

g) Perciò, se vi è deficienza, o difficoltà, o incompossibilità, è proprio perché noi concepiamo potenzialmente certe cose, mentre sono nell'ordine dell'Atto puro; cioè, se tutte queste cose appaiono tali perché si parla di esse in modo potenziale, che però non esiste, ove esse sono reali; allora queste deficienze non hanno più ragione di essere e tutte le cose si accordano bene.

Questo è il più grande corollario della Teologia.

PARS SECVNDA

DE IPSO DEO PER REVELATIONEM COGNITO

PARTE SECONDA

DIO CONOSCIUTO TRAMITE LA RIVELAZIONE

36. Introductio

I. Priori parte, de nostra adeundi Deum in cognitione naturali capacitate certiores facti sumus. Nunc de Ipso Deo nobis agendum est.

Error est tamen cavendus; utpote qui, ex eo quod haec pars «de Deo» priori «de Eius cognoscibilitate» succedit, facile subrepere potest.

Etenim per se, cognitione naturali utentes tanquam principio, sumus de Deo locuturi; de Ipso Deo dicemus quae ipse dixit. Ergo pars prior nullatenus dicenda est proprie fundamentum posterioris: idest non procedemus heic ab illa cognitione quam divina auctoritate statuimus. Et hoc est apte declarandum ut in ordine methodus confusio facile non suboriatur.

II. Aliud est asserere quasdam de Deo veritates e fontibus positivis, aliud est inquirere utrum et quomodo haec asserta respondeant quibusdam scholasticis definitionibus, denominationibus, partitionibus; inquirere, verbi gratia, quaenam ex iis, qui declarantur characteres Dei, sint essentia vel non, iuxta – evidenter – nostrum concipiendi modum.

Hoc opus – ut ita dicam – classificationis sequitur evidenter laborem assertionis, et liquido patet inde id secundo loco esse ponendum. Hoc modo revera agemus.

III. Tandem cuilibet positivae assertioni bonum est ut sobria, discreta, positive fundata subeat theologica inquisitio et explicatio.

IV. Ad intelligendam multiplicitatem notionum de Deo, formaliter distinctarum, attente recolantur ea quae dicta sunt art. 34: eas esse veras, non synonymas, imperfectas et cur et quomodo multiplices.

36. Introduzione

I. Nella parte precedente siamo stati informati della nostra capacità di andare a Dio con la cognizione naturale; ora dobbiamo trattare di Dio stesso.

Tuttavia bisogna guardarci da un errore che potrebbe facilmente introdursi, in quanto questa parte riguardante «Dio» ci viene dopo la prima in cui si tratta della «conoscenza di Dio».

Per sé, infatti, stiamo parlando di Dio, facendo uso della cognizione naturale come principio; di Dio noi esporremo quello che Egli stesso ha rivelato. Dunque la parte precedente non si può in alcun modo dichiarare il fondamento di questa seconda parte che tratta di Dio stesso, cioè non procederemo ora da quella cognizione che abbiamo stabilita per divina autorità. Questo dobbiamo spiegarlo bene, affinché nell'ordine del metodo non possa sorgere facilmente la confusione.

II. Altra cosa è affermare alcune verità riguardo a Dio deducendole dalle Fonti positive, altra invece è cercare se e come queste asserzioni rispondano a certe definizioni scolastiche, a certe denominazioni, ripartizioni; cercare cioè quali di queste che vengono connotate come caratteristiche di Dio, appartengono all'essenza, oppure no – evidentemente – secondo il nostro modo di concepire.

Questo lavoro – per così dire – di classificazione segue evidentemente quello di affermazione, e sembra chiaro che questo si debba porre in secondo luogo. In realtà procederemo con questo criterio.

III. Infine è bene che a sostegno di qualunque positiva asserzione ci sia una discreta, sobria, positivamente fondata ricerca e spiegazione teologica.

IV. Per comprendere la molteplicità delle nozioni formalmente distinte riguardanti Dio, si richiami quanto fu detto nell'art. 34; che esse sono vere, non sinonime; imperfette, e perché e come sono molteplici.

PARTIS SECVNDAE SECTIO PRIMA
DEVS SVMMVM ESSE

CAPVT I
DEVS EST VNVS

37. Sanctae Scripturae documenta

I. Tota historia per sacrum textum exarata perspicue praedicat unitatem Dei, idest monotheismum. Deus est creator coeli et terrae (cfr. *Gen.* 1) ideoque est solus colendus (cfr. *Dt.* 4,19); Deus est protoparentum Auctor a quibus totum descendit genus humanum (cfr. *Gen.* 2); unus hic Deus per diluvium totum humanum genus punit, solum Noe cum familia servando (cfr. *Gen.* 6); totum genus humanum, superbia elatum, Deus disperdit in universam terram idiomataque confundit (cfr. *Gen.* 11).

Hic unus Deus, qui continuitate sermonis in Scriptura est semper idem, quique solus fecit coelum et terram, id est iuxta locutionem hebraicam totum id quod existit, Abraham benedicit in eoque omnes benedicit nationes gentium (cfr. *Gen.* 18,18). Idem populum ex Aegypto reducit, legislatore, ducibus, iudicibus, regibus ornat, sibi per theocraticam constitutionem regimen politicum etiam reservando; ideoque regimen mundi, nationum gentium etiam, (cfr. *Is.* 16 seqq.), novus ordo Ipsi solo tribuuntur, omnes alii excluduntur, (cfr. *Gen.* 35,2 etc.); ita ut semper non solum monotheismus appareat, sed apte excludatur enotheismus ille, qui inter populos Chanaan, tempore iudicum et quorundam regum, quandoque saltem invenitur, quique etiam asseclas habet in regno Assyriaco et Babylonico; qui tandem enotheismus plures admittebat deos, inter hos autem unum ceteris praestantem et imperantem, cum transitu huius imperii ab uno ad alium deum iuxta res secundas vel adversas; erat quidam intermedius sed omnino crassus modus, monotheismum inter et polytheismum.

Quem Israelis purissimum monotheismum omnia iuridica documenta tum religiosa, tum politica, tum caeremonialia, consuetudines etiam totius Veteris Testamenti, increpationes prophetarum, facile ostendunt.

Agitur de circumstantia solemnissima qua testamenti vis firmatur. Brevi: historia per Scripturas nobis enarrata solum praebet Deum rerum omnium creatorem, altissimum, cum positiva exclusione aliorum.

SEZIONE PRIMA DELLA SECONDA PARTE
DIO È IL SOMMO ESSERE

CAPITOLO I
DIO È UNO SOLO

37. Documenti della Sacra Scrittura

I. Tutta la storia esposta dal Sacro Testo afferma chiaramente l'unità di Dio, cioè il MONOTEISMO.

Dio è il Creatore del cielo e della terra (*Gen.* 1), e perciò Dio è il solo che si deve adorare (*Deut.* 4,19). Dio è l'autore dei protoparenti dai quali discende tutto il genere umano (*Gen.* 2). Questo unico Dio punisce tutto il genere umano con il diluvio, salvando il solo Noé con la sua famiglia (*Gen.* 6). Dio disperde tutto il genere umano in tutta la terra e ne confonde le lingue a motivo della sua superbia (*Gen.* 11).

Questo unico Dio, che con continuità di espressione nella S.Scrittura è sempre lo stesso; che da solo ha creato il cielo e la terra, cioè secondo l'espressione ebraica, tutto ciò che esiste, benedice Abramo e in lui benedice tutte le nazioni umane (*Gen.* 18,18). Questo stesso Dio conduce fuori dall'Egitto il popolo, gli dà un legislatore, condottieri, giudici e re, riservando per sé, per costituzione teocratica, anche il regime politico; e perciò anche il governo del mondo e delle nazioni umane (*Is.* 16 seg). A lui solo si attribuisce un nuovo ordine e si escludono tutti gli altri (*Gen.* 35,2), di modo che sempre si vede, non solo il monoteismo, ma anche che sia escluso quell'enoteismo che si trovava tra i popoli di Canaan al tempo dei Giudici e di certi Re. Esso ha pure dei seguaci nel regno di Siria e di Babilonia. L'enoteismo ammetteva più divinità, tra le quali una era superiore alle altre e le dominava; con il passaggio di questo potere da una divinità all'altra secondo che andava bene o male; era un certo modo intermedio, ma assolutamente grossolano, tra il monoteismo e il politeismo.

Questo purissimo monoteismo è facilmente dimostrato da tutti i documenti giudaici, sia religiosi che politici, sia cerimoniali e dall'uso di tutto l'Antico Testamento come dai rimproveri dei Profeti.

Si tratta di una circostanza sommamente solenne che evidentemente rafforza il valore della testimonianza. In breve: la storia a noi narrata dalla S. Scrittura pone un solo Creatore di tutte le cose, altissimo, escludendo in modo positivo altri dèi.

II. Explicite unitas Dei in sensu non enotheistico sed monotheistico docetur pluries in Sacra Scriptura. Attendantur praecipue hi textus *ubi summa fundamentalium legum* traditur ut Deuteron. 3,24; 4,35; 6,4. Audiatur Moyses in suo cantico habito audiente (ib. 31,30) universo coetu filiorum Israel: «Videte quod Ego sim solus, et non sit alius Deus praeter me» (*Dt.* 32,39). Eadem explicite dicuntur in oratione quam David habet ad Deum postquam ei promissum est de perpetuitate solii (cfr. *2 Re.* 7,22): in oratione Eliae (cfr. *3 Re.* 18,37) et in responsione populi (ib. 39) in oratione Raguelis (cfr. *Tb.* 5-7).

Psalmi etiam saepe edicunt 17,32; 82,19; 85,10; 96,9; 113,4; saepissime libri didactici (v. g. *Sap.* 12,13) et prophetici (cfr. *Ier.* 10,10) etc.

Nullum ergo dubium; hanc de Deo uno veritatem reperiri in Scriptura Sancta, facile plane constat.

Nec obici potest quandoque Scripturam Sanctam usam esse formula plurali v. g. «Elohîm» ad designandam divinitatem.

Nam sufficit ad contextum attendere ut facile appareat de «uno» tantum sermonem fieri; ceterum scimus plurale illud esse tantum plurale maiestaticum iuxta morem Orientalium, nec sumendum esse «Elohîm» prolatum ab Hebreis sicut «ilhâni» prolatum ab idolatris.

Hic plane fingimus alibi recusari id quod Wellhausenius de Pentateucho sentit quoad partes ex quibus ille putat illud constare.

III. Haec tandem unitas eo magis elucet quia de hoc solo Deo omnis magnitudo (v. g. *Sap.* 11,23; *Is.* 40,9), omnis Sanctitas absoluta saepissime (v. g. *Ps.* 70,22; 88,19; 98,9; *Is.* 6,3 etc.) praedicatur. Quae omnia saepissime in Novo Testamento leguntur; Paulus audiatur (cfr. *1 Cor.* 8,4): «Nullus Deus nisi unus, nam etsi sunt qui dicantur dii, sive in coelo, sive in terra, nobis tamen unus est Deus» (cfr. *Eph.* 4,6; *1 Tim.* 2,5).

38. Animadversiones et conclusio

I. De hac Dei Summi unitate nulla oborta est in Traditione dubitatio. Immo primis saeculis, male intelligentes distinctionem Trinitatis, ad salvandam Dei unitatem haeretici fuerunt sive Monarchiani, sive Patripassiani etc. qui ipsam Trinitatem negaverunt.

De unitate Dei acriter dimicatum est ab antihaereticis saeculi

II. L'unità di Dio, in senso non enoteistico ma monoteistico, è espressamente insegnata nella Sacra Scrittura.

In modo speciale si ponga attenzione a questi testi nei quali si esprime *l'assieme delle leggi fondamentali*, come nel Deuteronomio 3,24; 4,35; 6,4. È degno di nota il cantico di Mosè, udito da tutta l'adunanza dei figli d'Israele (*Deut.* 32): «Ora vedete che io solo sono, e non c'è altro Dio fuori di me». Uguali concetti sono esplicitamente detti nella preghiera che Davide fa a Dio dopo che gli è stata promessa la perpetuità del suo regno (*II Re*, 7,22); nella preghiera di Elia (*III Re* 18, 37) e nella risposta del popolo (*ib.* 39) e nella preghiera di Raguele (*Tob.* 8, 5-7).

Questo è anche frequentemente attestato dai Salmi: 17,32; 82,19; 85,10; 96,9; 113,4 e dai Libri Didattici (per es. *Sap.* 12,13) e profetici (*Ger.* 10,10 seg. ecc.).

Si deduce facilmente dalla Sacra Scrittura che non vi è alcun dubbio circa questa affermazione, che Dio è uno solo. Né si può obbiettare che talora la Sacra Scrittura usa la formula plurale, per es. «Elohim», per designare la divinità. Infatti, basta fare attenzione al contesto in cui appare facilmente che si tratta di «uno solo». Del resto sappiamo che questo è soltanto un plurale maiestatico, secondo il costume degli orientali, e che «Elohim» non è detto dagli Ebrei come «Ilhani» detto dagli idolatri.

Qui supponiamo evidentemente che l'opinione del Wellhausen circa la composizione del Pentateuco sia refutata in altra sede.

III. Infine, questa unità riluce tanto più perché assai sovente si attribuisce a questo solo Dio ogni grandezza (*Sap.* 11,23; *Is.* 40,10 seg.) e assoluta santità (*Is.* 6,3; *Sal.* 70,22; 88,19; 98,9).

Tutto ciò si legge anche assai sovente nel Nuovo Testamento; si legga per es. l'Apostolo Paolo: «Benché vi siano di quelli che sono chiamati dèi, o in cielo o in terra (poiché molti sono gli dèi e molti i signori); quanto a noi però abbiamo un solo Dio» (*I Cor.* 8,4; cfr. anche *Efes.* 4,6; *I Tim.* 2,5).

38. Riflessioni e conclusione

I. Nella Tradizione non è mai sorto alcun dubbio circa questa somma verità dell'unità di Dio. Anzi, nei primi secoli, comprendendo male la distinzione della Trinità, per salvare l'unità di Dio, vi furono eretici, sia i Monarchiani, sia i Patripassiani, che negarono la Trinità stessa.

Gli antieretici disputarono appassionatamente nel II e III secolo,

secundi et tertii contra praesertim gnosticos dualistas, aliquando postea et nunc etiam resurgentes.

II. Theologi solent intrinsecam afferre istius unitatis rationem, cum ponunt impossibile esse Deum Actum purum coexistere cum alio Deo Actu puro; quia invicem per notas individualizantes essent in potentia: seu essent hi duo vel plures Dei simul Actus purus et potentia, quod est contradictio.

III. Quod iam Veteris Ecclesiae symbola profitebantur, denuo edixit item solemniter definiendo Concilium Vaticanum I (*De fide cathol.* c. 2); «Ecclesia credit et confitetur unum esse Deum verum et vivum».

Unitas ergo Dei est de fide divina definita credenda. Haec est nota theologica.

Qua unitate Dei posita bene intelligitur unitas principii, unitas finis, unitas veritatis et boni, unitas oeconomiae Providentiae sive naturalis sive supernaturalis, unitas seu harmonia motus in creaturis et inde omnium entium organizatio theocentrica, qua in unitatem concurrunt; quae unitas eo magis ut testis Dei facile aspicitur, quo alacrius scientiae progrediuntur.

Sine Deo Uno vita intelligi nequit.

specialmente contro gli Gnostici dualisti, che sorsero talora anche dopo e anche adesso.

II. I Teologi sono soliti presentare un'intrinseca ragione di questa unità di Dio quando espongono che è impossibile che Dio, Atto puro, coesista con un altro Atto puro, poiché sarebbero vicendevolmente in potenza date le note individualizzanti; cioè questi due o più Dèi sarebbero nello stesso tempo Atto puro e Potenza, il che è contraddittorio.

III. Ciò che già professavano i Simboli della Chiesa antica fu nuovamente e solennemente definito dal Concilio Vaticano I (*De Fide Catholica* c.1): «La Chiesa crede e professa che vi è un solo Dio vero e vivo» (Dz. 1782; Dz-Sch. 3001).

Pertanto l'unità di Dio è da credersi per fede definita. Questa è una nota teologica.

Spiegata questa unità di Dio, si può anche ben comprendere l'unità del principio, l'unità del fine, l'unità della verità e del bene, l'unità dell'economia della Provvidenza, sia naturale che soprannaturale, l'unità, ossia l'armonia del moto nelle creature e, per conseguenza, l'organizzazione teocentrica di tutte le cose nella quale esse concorrono.

Questa unità è tanto più riscontrabile come testimonianza quanto più le diverse scienze progrediscono.

Senza Dio, Uno – Solo, la vita non è intellegibile.

CAPVT II
DEVS EST IPSVM ESSE ABSOLVTVM

39. De nomine Dei documenta

I. S. Hieronimus ep. 25 ad Marcellam decem ex Sacra Scriptura Dei nomina numerat. Ea sunt: «El, Elohîm, Eloe, Sabaoth, Elion, Eser jeje, Adonai, Iahve, Saddai».

Haec omnia, vel sunt epitheta designantia aliquod Dei attributum, vel designant terminum externum divini dominii (ut Sabaoth). Excipiendum tamen nomen Iahve, quod speciali modo considerandum est.

II. Nomen Iahve de se Dominus solemniter professus est Moysi interroganti et petenti a Deo nomen proprium «Ego Iahve» (*Ex.* 3, 13). Verbum «Iahve» idem est ac «qui sum» nomen ergo Dei est «qui sum; qui est».

Iterum Deus alloquitur Moysem: «Sic dices filiis Israel: «Qui est» misit me ad vos» (*ibid.*).

Immo vero in illis rerum adiunctis sermonis natura, Hebraeorum ipsa traditione utraque descriptio comprehendi potest et multo melius quam in nostro sermone, quo dici potest «Ille est».

III. Hoc nomine utuntur Sacrae Scripturae cum verum Deum falsis diis contraponunt v. g.: «Scito ergo hodie quod Dominus (Iahve) sit Deus (Elohîm) in coelo... et non sit alius» (*Dt.* 4,39).

Quo in textu evidenter hoc nomen a communi nomine divinitatis discernitur. «Domine Deus (Iahve) tu coepisti ostendere manum fortem; neque enim est alius Deus (El.)» (ib. 3,24).

Ergo hoc nomen distinctionem propriam veri Dei dat, ergo id continet quo ab aliis discernatur apte. *Ergo hoc est nomen Dei proprium.* Tale ipse edixit, tale semper intellexit Iudaica traditio et Christiana.

Inde est proficiscendum quia nomen rem seu substantiam rei designat.

40. De valore nominis Dei

I. Imprimis, eo quod hoc nomen est proprium et distinctivum, evidenter aliquid ut revera possit distingui debet continere incommunicabile.

CAPITOLO II
DIO È L'ESSERE ASSOLUTO

39. Documentazione circa i nomi di Dio

I. San Girolamo, nella sua lettera 25 a Marcella (PL. 22,448), seguendo la Sacra Scrittura, enumera dieci nomi indicanti Dio: sono questi: «EL, ELOHIM, ELOE, SABAOTH, ELION, ESER JEJE, ADONAI, IA, JAHVÉ, SCIADDAI».

Tutte queste espressioni, o sono epiteti che designano qualche attributo di Dio, o designano un termine esterno del dominio di Dio (come per es. Sabaoth). Si deve tuttavia fare eccezione per il nome Jahvé, che deve essere oggetto di speciale considerazione.

II. Il nome di Jahvé corrisponde a «colui che sono». Dunque il nome di Dio è «Colui che sono»; Colui che è.

Dio dice a Mosé: «Così dirai ai figli d'Israele: «Colui che è» mi ha mandato a voi» (*Es.* 3,14).

Anzi in quel testo, in quelle circostanze, nella proprietà della lingua, nella stessa tradizione ebraica, le due definizioni si possono comprendere ancor meglio che nella nostra lingua, secondo la quale si direbbe «EGLI È».

III. Le Sacre Scritture usano questo nome quando oppongono il vero Dio agli dèi falsi, come per es. «Conosci dunque quest'oggi ... che il Signore (Jahvé) medesimo egli è Dio (Elohim) lassù in cielo... e non ve n'ha alcun altro» (*Deut.* 4, 39). In questo testo evidentemente il nome si distingue dalla comune denominazione della divinità. «Signore Dio (Jahvé), tu hai incominciato a far conoscere ... la grandezza e la potenza della tua mano; poiché non c'è altro Dio (El)» (*Deut.* 3,24). Questo nome dunque indica la distinzione propria del vero Dio, e contiene pertanto quell'elemento per cui si differenzia bene dagli altri. Perciò questo è il nome proprio di Dio. Così Dio lo pronunciò, così lo intese sempre la tradizione giudaica e cristiana. Perciò dobbiamo procedere da questo nome, perché esso designa la cosa, cioè la sostanza.

40. Valore di questo nome

I. In primo luogo, per il fatto che questo nome è proprio e distintivo, per poter effettivamente essere distinto deve contenere qualche cosa di incomunicabile.

II. Si etymon attenditur «qui sum», evidenter hoc nomen de Deo praedicat simpliciter «esse».

Hoc innuit tam solemni momento quo prolatum fuit, aliquid mysteriosum et aliquid maxime – in locutione humana maxime – correspondens veritati divinae: secus id Deus non protulisset ut nomen proprium. Et praecise quia assumitur ad propriam identitatem designandam aliquid maxime commune de se, ut «esse», evidenter nobis ius est hoc nomen perscrutare iuxta ea quae sensus communis gentium semper de eo sensit; Scriptura, immo Deus, more humano loquitur.

Retineamus ergo Deum esse Illum de quo praedicatur simpliciter absque ulla restrictione ipsum «esse», Deus antonomastice est «Qui est».

Sed hinc quaestio magna: quodnam «esse» praedicatur de Deo, ut proprium et ut distinctivum, nobis ideoque ostendens quidditatem divinam?

III. Ut positive respondeatur, haec attendantur: inde enim apta erui potest textuum interpretatio; postea hunc sensum catholica traditio confirmabit:

a) Apoc. (1, 4-8; 4,8) nomen hoc dat Deo sed ita resolvit «qui erat, qui est, qui venturus est»; colligit ergo praesens, praeteritum, et futurum unde negatur successio temporis. Hoc esse ergo est supra successionem quae arguit potentiam: est ergo praeter potentialitatem. Catholice scimus nos posse Scripturam cum Scriptura iure interpretari.

b) Hoc esse, eo quod agitur de nomine proprio, uti vidimus, praedicatur ergo de Deo, modo ab aliis quibuslibet distincto (Cfr. 39, III). Atqui in omnibus esse verificatur, et quidem verificatur potentialiter, semper enim ibi ut philosophia nos docet, actus potentia miscetur. Si ergo hoc «esse» praedicaretur de Deo cum aliqua potentialitate, minime Deus diversus esset aliis entibus, minime hoc nomen esset ei proprium.

Ergo praedicandum est de Deo hoc «esse» modo non potentiali; modo nempe, qui quamlibet potentiam excludit. Inde facile scimus hoc esse dicendum esse absolutum, nullo modo mixtum potentia et actu, sed esse Actum purum.

Immo si excludit hoc «esse» potentiam quamlibet, excludit quamlibet distinctionem absolutam: ideo praedicatur de Deo non ut quodlibet praedicatum distinctum a subiecto, sed cum subiecto

II. Se si osserva l'etimologia «colui che è», questo nome indica con evidenza riguardo a Dio semplicemente «l'essere».

Questo nome, nel momento così solenne in cui fu pronunziato, indica qualche cosa di misterioso e qualche cosa che nell'espressione umana corrisponde in massimo grado alla verità divina; altrimenti Dio non lo avrebbe espresso come nome proprio. E proprio perché si assume per designare la propria identità qualche cosa di assai comune per se stesso, come l'«essere», ci dà il diritto di scrutare questo nome secondo ciò che il senso comune degli uomini ha sempre pensato a suo riguardo. La Sacra Scrittura, anzi Dio stesso, parla in modo umano.

Riteniamo dunque che Dio è colui di cui si dice *semplicemente*, senza alcuna restrizione, che è «l'Essere». Dio è per antonomasia «Colui che è».

Ma da ciò nasce una grande questione: quale «essere» si attribuisce a Dio, come proprio e come distintivo, che perciò ci mostra la quiddità (o essenza) divina?

III. Per rispondere in modo positivo, si tenga presente: da quanto è stato detto, si può dedurre l'interpretazione dei testi;

a) L'Apocalisse (1, 4-8; 4,8) dà praticamente a Dio questo nome dicendo: «Colui che è, e che era, è che è per venire». Lega perciò il presente, il passato e il futuro, e perciò si nega la successione del tempo, e allora questo «essere» è al disopra della successione dalla quale deriva la potenza; è dunque al di fuori della potenzialità. In senso cattolico noi sappiamo di potere a buon diritto interpretare la S.Scrittura per mezzo della S. Scrittura stessa.

b) Questo essere, per il fatto che si tratta di un nome proprio, come abbiamo veduto, viene indicato in modo diverso dagli altri nomi ai quali è piuttosto inerente la distinzione fatta al n. 39, III. Ma in tutte le cose l'«essere» si verifica in modo potenziale, perché in esso, come ci insegna la filosofia, la potenza è sempre mista all'atto. Se dunque questo «essere» fosse indicato con qualche potenzialità, Dio non sarebbe affatto diverso dagli altri esseri, e questo nome non gli sarebbe affatto proprio.

Si deve dire, pertanto, che l'essere di Dio non è potenziale e che esclude qualunque potenza. Da questo si deduce che questo essere deve venire chiamato «assoluto», per nulla misto di potenza e di atto, cioè «l'Atto puro».

Se questo «essere» esclude qualunque potenza, esclude pure qualunque distinzione assoluta; e perciò si parla di Dio, non come un qualunque predicato distinto dal soggetto, ma assolutamente

omnimode identificatum, ita ut non tantum dicendum sit: Deus est «esse» seu est Actus purus; sed Deus est Ipsum Esse, est Ipse Actus purus.

Quae omnia confirmantur eo quod «esse» de Deo simpliciter, absque ullo addito, praedicatur.

c) Addas quod de Deo per «Iahve» denotato saepissime praedicantur quae innuunt praecise hanc omnimodam trascendentiam. Praecise quia Iahve est solus Deus qua talis (cfr. *Dt.* 32,39); quia «Iahve» est primus et novissimus simul, idest praeter successionem temporis, est primum Ens a quo omnia sunt (cfr. *Is.* 41,4, 43,10-11, 44,6; 48,12); immo Iahve immutabilis est (cfr. *Mal.* 3,6).

d) Omnia alia quae perfectissima de Deo praedicantur, eatenus sunt perfectissima quatenus omnimodam actualitatem habent; actus enim est perfectio, ideoque praecise praedicantur quia Deus maximam hanc actualitatem praebet; praebet autem quia Actus purus seu «Esse Ipsum» absolutum.

e) Addas quod si tota sana philosophia semper novit in Deo «Esse absolutum», cum in Scriptura Deus «Esse» dicatur, non possumus aliter interpretari quam «Esse absolutum».

IV. Quae interpretatio (praedicari nempe id Exodo III, 14 Deum ipsum Esse Absolutum) confirmatur theologice catholica traditione apud PP, quamvis non semper technice loquantur. Conferre potes quos refert Petavius (1,6).
Origenem: (*De Principiis* I, 1,6; *In Rom.* X, 8).
Hieronymum: (*In Eph.* II, 3,14; *Ep.* 15,4).
Ephraem Syrum: (*Serm.* 63).
Justinum: (*Cohort. ad gent.* 25).
Clementem Alex.: (*Paedagog.* 1,8).
Gregorius Nazianz.: (*or.* 30 et *passim*).
Cyrillus Alex.: (*Dial de Trin* I, V, I).
Hilarium: (*De Trin.* I, 4-6).
Augustinum (*in Ps.* 134 et *passim*).

Aliosque plures et maxime Damascenum illum, qui omnium sententiam recapitulavit (*De Fide Orthod.* 1,9).

Haec sufficiunt ut habeatur catholica interpretatio, cuius valorem alii tractatus docent.

V. Quibus omnibus praelibatis *constat ex documentis Deum esse «Ipsum Esse Absolutum»* (de fide) *idest Actum purum.*

identificato con il soggetto, di modo che non soltanto si debba dire «Dio è l'Essere», cioè è l'Atto puro; ma «Dio è l'Essere stesso» è lo stesso Atto puro. Questo è confermato dal fatto che si dice semplicemente che Dio è «l'Essere» senza alcuna aggiunta.

c) Si aggiunga che molto sovente si parla di Dio usando il nome di Jahvé per indicare la sua assoluta trascendenza. Jahvé è il solo Dio in quanto tale (*Deut.* 32,39). Jahvé è il primo e l'ultimo contemporaneamente, cioè senza successione di tempo; è il primo essere dal quale hanno esistenza tutte le cose (*Is.* 41,4; 42,10-11; 44,6; 47,12), anzi Jahvé è immutabile (*Mal.* 3,6).

d) Tutte le cose che si dicono perfettissime nei riguardi di Dio sono tali in quanto hanno una perfetta attualità; l'atto infatti è una perfezione, e perciò lo si attribuisce a Dio, perché egli dimostra questa massima attualità, e la dimostra perché è l'Atto puro, cioè «l'Essere stesso assoluto».

e) Si aggiunga che, se tutta la buona filosofia sempre ha ritenuto che in Dio «l'essere è assoluto», quando nella Sacra Scrittura Dio è chiamato «l'Essere», non possiamo fare altro che riconoscerlo come «Essere Assoluto».

IV. Questa interpretazione (secondo cui in *Es.* 3,14 Dio stesso è l'essere assoluto) è confermata teologicamente dalla Tradizione cattolica presso i Santi Padri:
ORIGENE: *De Principiis* 1,1,6; PG. 11,124; RJ. 451; *In Rom. Comm.* 10,8; PG. 14, 1265.
S. GIROLAMO: *In ep. ad Ephesios comm.* 2,3,14; PL. 26,488; RJ. 1367.
S. CLEMENTE ALESSANDRINO: *Paedagogus* 1,8, 62, 3; PG. 8,325; RJ. 409.
S. GREGORIO NAZIANZENO: *Orat. 30* (Theol. 4), 18; PG. 36,125; RJ. 993,1; S. CIRILLO ALESSANDRINO, *De Sancta et consubst. Trin. Dial.* I, PG. 75, 673; RJ. 2081.
S. ILARIO: *De Trin.* 1,5; PL. 10,28; RJ. 857.
S. AGOSTINO: *Enarrat. in Psalmos*, 134,4; PL. 37, 1741; RJ. 1489.

E come i SS. Padri citati, anche molti altri, e specialmente s. GIOVANNI DAMASCENO che, come al solito, è l'espressione di tutti: *De Fide orthodoxa*, 1,5; PG. 94, 801; RJ. 2341; 1,9; PG. 94,836; RJ. 2345; 1,12; PG. 94,845; RJ. 2347.

Quanto esposto basta per conoscere l'interpretazione cattolica, del cui valore si occupano altri trattati.

V. Dopo aver considerato quanto sopra, *dai Documenti consta che Dio è lo stesso «Essere assoluto», cioè l'Atto puro*, e questo è di Fede.

Advertimus hoc tantum nos hic asserere: nondum curamus scholasticam «de Essentia Dei» quaestionem, neque ad hanc directe Patres attulimus.

VI. Cum etiam iuxta nostrum concipiendi modum videamus ideam entis omnibus subesse conceptibus immo in eam omnia semper resolvi, intelligimus, cur Deus etiam semetipsum nobis definierit sumendo praecise ideam entis, eamque absolutam, perfectam, cuius lumine, uti infra apparebit, omnia melius, quae de Ipso Deo praedicantur, concipi possunt.

41. Scholion

Si Deus, uti ex Revelatione constat, est Ipsum Esse, arguere potes ad modum conclusionis:

I. Ergo ab Eo omnis potentialitas cum suis consequentiis, sicut declaratum est superius (art. 31, II) plane excluditur.

II. Ergo, praecise quia Actualitas purissima sine ulla relatione potentiae ad aliam possibilem perfectionem seu actum seu ens, quidquid est de ratione entis seu actus in Eo invenitur.

III. Ergo, si quidquid est de ratione actus in Eo invenitur, quia actus est perfectio, quidquid est de ratione perfectionis in Eo est: unde in Eo est perfectio absoluta, ideoque sine limite, ideoque infinita: atque omnia quae Ei insunt perfectissima et infinita praedicanda sunt.

IV. Ergo «Esse» seu actus, quia infinite perfectum, de Eo non praedicatur univoce cum aliis entibus sed omnino ineffabili et transcendenti modo. Inde imperfectio arguitur cognitionum nostrarum, de qua iam dictum est.

V. Ergo, si cetera praedicantur de Deo perfectissima quia Actus purus est, hoc primum concipitur in Eo, et lumine huius, omnia intellegi aliquatenus a nobis possunt.

Facciamo presente che per ora asseriamo soltanto questo e non ci accingiamo ancora ad esaminare la questione Scolastica riguardante «l'essenza di Dio», e su questo non abbiamo ancora portato la diretta testimonianza dei SS. Padri.

VI. Poiché, anche secondo il nostro modo di concepire, costatiamo che a fondamento di tutti i concetti sta l'idea di «essere», anzi, che tutti si risolvono in questa, comprendiamo perché anche Dio abbia per noi definito se stesso, prendendo precisamente l'idea di «essere», ma assoluta, perfetta, al cui lume possono meglio essere concepiti, come si vedrà in seguito, tutti gli attributi che vengono predicati di «Dio».

41. Scolio

Se Dio, come consta dalla Rivelazione, è l'«Essere» assoluto, cioè lo stesso Atto puro, da questo principio possiamo bene dedurre, a modo di conclusione, quanto segue.

I. Si esclude da lui ogni potenzialità con le sue conseguenze, come è già stato detto (art. 31, I, II).

II. Proprio per il fatto che egli è attualità purissima, senza alcuna relazione di potenza ad un'altra possibile perfezione, sia atto, sia ente; tutto ciò che ha ragione di «essere», cioè di atto, si trova in Lui.

III. Pertanto, se è in Lui tutto ciò che ha ragione di atto, perché l'atto è la perfezione, tutto ciò che ha ragione di perfezione è in Lui, e allora c'è in Lui la perfezione assoluta, e per conseguenza, questa perfezione è infinita, e si deve dire perfettissimo tutto ciò che è in Lui.

IV. L'essere cioè l'atto, poiché è perfetto all'infinito, non viene indicato in modo univoco con gli altri esseri, ma assolutamente in modo ineffabile e trascendente (art. 30-33). Da questo si evince la imperfezione delle nostre cognizioni, come già è stato detto.

V. Se si indicano tutte le altre cose che riguardano Dio come perfettissime, essendo egli l'Atto puro, questo è il primo elemento che si concepisce in Dio, ed allora alla luce di questo elemento tutte le cose possono, in certo modo, essere da noi comprese.

VI. Ergo, quia nomina de Deo perfectissima praedicantur, omnia et singula habent quidquid est de ratione Entis et Actus; proinde omnia invicem se continent immo omnia inter se identificantur ita ut possit dici: Deus est Actus purus, Deus est Bonitas, Deus est ipsa Charitas, ipsa Sapientia etc.

VII. Ergo, si Deus est Actus purus, uti demonstratum est superiori capite, est unicus. Adest ergo in eo Unicitas et (ob supra VI) perfecta Unitas absoluta.

VIII. Ergo, si Deus est Actus purus, excludit omnem dependentiam, quia haec est potentialitas (cfr. 31, II), ideoque non pendet a causa alia libera sed est Causa prima. Inde arguitur Eum esse «Ens a se»; inde etiam (ob etiam supra VII) apparet esse «Ens necessarium» quia in se et per se, ratione sui, absolute existit, omnia autem alia esse contingentia, ab Eoque proinde unice necessario, omnia absolute pendere.

IX. Inde, quia Actus purus, est absolute simplex.

Huius ratio est eius perfectissima actualitas quae (cfr. 31, II seqq.) omnem compositionem excludit. Ratio simplicitatis, in hac praecise exclusione omnimodae compositionis plane consistit. Excludit ergo compositionem physicam, resultantem ex partibus realiter distinctis; excludit compositionem inter substantiam et accidentem, inter materiam et formam, inter essentiam et existentiam, inter substantiam et subsistentiam. Deus est ergo simplicissimus.

X. Ergo, quia Deus est Actus purus (cfr. art. 41 cum 31, II seqq.), est spiritualis, immo est purissimus Spiritus. Spiritus enim dicitur quod est materialis concretionis expers.

Materia autem sive sumatur ut principium entis est maxime potentialis, sive sumatur ut materiale compositum resultat semper materia et forma idest potentia et actu, et hoc ex suo conceptu: proinde est potentialis. Omnis autem potentialitas est a Deo plane excludenda.

Credimus ergo Deum substantiam spiritualem sicut tradidit Ioannes (4,24): «Spiritus est Deus, et eos qui adorant Eum, in spiritu et veritate oportet adorare».

XI. Ergo si Deus est Purissimus Spiritus, Deus est de Se corporeis sensibus invisibilis. Quibus doctrinis compositis omnis anthropomorphica ratio Dei concipiendi est plane damnanda.

VI. Poiché tutte le cose che si affermano circa Dio si dicono perfette, esse, tutte e singole, hanno tutto ciò che ha ragione di Essere e di Atto; e pertanto si contengono vicendevolmente, anzi si identificano tra loro, di modo che si può dire: Dio è l'Atto puro, Dio è la Bontà, Dio è la Carità stessa, la stessa Sapienza, ecc.

VII. Se Dio è Atto puro, come abbiamo dimostrato nell'art. precedente, egli è «Unico». C'è dunque in lui l'Unicità, e (cfr. n. VI) l'unità perfetta e assoluta.

VIII. Se Dio è l'Atto puro, esclude ogni dipendenza, perché essa è potenzialità (cfr. 31,2), e perciò non dipende da un'altra causa libera, ma è la Causa Prima; e perciò egli è «l'Essere a sé» e (cfr. n. VII) si manifesta come «Essere Necessario», perché in sé e per sé, per ragione di se stesso, esiste assolutamente, mentre tutte le altre cose sono contingenti; e per conseguenza tutte le cose dipendono da lui in modo assoluto, essendo egli l'unico necessario.

IX. Poiché egli è l'Atto puro, è assolutamente semplice, e la spiegazione di questo è la sua perfettissima attualità che (cfr. 31,II seg.) esclude ogni composizione, anche quella che è tra l'atto e la potenza. La ragione della semplicità è proprio in questa esclusione, poiché esclude completamente la composizione, e perciò quella fisica, risultante da parti realmente distinte, quella tra la sostanza e l'accidente, tra la materia e la forma, tra l'essenza e l'esistenza, tra la sostanza e la sussistenza. Dio è semplicissimo.

X. Essendo Dio «Atto puro» (cfr. art. 41, art. 31, II seg.), è spirituale, anzi è purissimo spirito. Si chiama infatti Spirito ciò che non ha concretezza materiale.

La materia, sia che venga concepita come principio di essere, è potenziale in sommo grado, sia che si concepisca come un composto di materia, risulta sempre come materia e forma, cioè potenza e atto, e questo avviene a motivo dello stesso concetto che ne abbiamo, pertanto è potenziale. Ma ogni potenzialità deve essere esclusa da Dio; crediamo dunque che Dio è sostanza spirituale, come dice San Giovanni (4,24) «Dio è spirito e quelli che l'adorano, lo devono adorare in spirito e verità».

XI. Se Dio è purissimo Spirito è per se stesso *invisibile* ai sensi del corpo. In conseguenza si deve concludere che il modo antropomorfico di concepire Dio non è certamente ammissibile.

Hanc coluerunt, uti traditur, quidam rudes monachi Aegyptii saec V, inde anthropomorphitae appellati; hac labe infectum aliqui Tertullianum dixerunt attendentes ad *Adv. Prax.* 7, ubi Deum corpus habere ponitur; sed immerito quia mens Tertulliani est evidenter diversa: corpus sumit pro substantia, ut facile apparet ex *Contra Hermogenem* c. 35.

Repraesentatio Dei verbis et formis humanis ut facilius rudes homines intelligant, sicut et Sacra Scriptura usa est, non est anthropomorphismus, sed simplex humano captui aptatio.

XII. Si Deus est Actus purus et inde infinitus, independens, et ideo distinctus, est evidenter personalis. Nondum nobis officium est declarandi utrum una an plures sint in Eo personae: hoc tantum asserimus: Ei nempe personalitatem perfectissime convenire.

XIII. Conclusiones quas hucusque duximus, theologorum consensu et traditionis suffragio possunt plane fulciri ac demonstrari. Ex iis plures sunt theologicae conclusiones, aliquae utpote formaliter continentur in Revelatione divina (ut doctrina de omnimoda independentia Dei), sunt fide divina credendae, aliquae, ut doctrina de Deo omnium rerum principio (Conc. Vat. I sess. III, 2: Dz. 1785), ac de Deo infinite perfecto, uno, simplici, spirituali, a mundo plane distincto, sunt de fide definita: «Sancta catholica, apostolica, Romana Ecclesia credit et confitetur unum esse Deum verum et vivum, Creatorem ac Dominum coeli et terrae omnique perfectione infinitum; qui cum sit una singularis, simplex omnino et incommutabilis substantia spiritualis, praedicandus est re et essentia a mundo distinctus» (Vat. I sess. III, 2: Dz. 1782).

42. *Conclusio: propositio secunda*

Deus est ergo Ipsum summum et primum Esse, seu Actus purus. Terminus «esse» qui est in humanis simplicissimus, sed fundamentum omnium et qui indicat actualitatem seu perfectionem ut perfectio-

Questo modo fu accettato da certi monaci ignoranti dell'Egitto nel V secolo, e da questo modo di pensare furono chiamati «Antropomorfiti». Alcuni asserirono pure che anche Tertulliano era affetto da questa macchia, considerando il suo scritto *Adversus Praxeam* 7 (PL. 2,162; RJ. 374), ove sembra che egli affermi che Dio ha un corpo; ma questa osservazione nei suoi riguardi non è a proposito, perché l'idea di Tertulliano è diversa; usa la parola «corpo» nel senso di «sostanza», come appare chiaro nell' altro suo scritto *Adversus Hermogenem* 3, seg. (PL. 2,230; si può aggiungere: *De carne Christi*, 11: PL 2,774; RJ. 355).

La rappresentazione di Dio con parole e forme umane, per aiutare l'intelligenza degli uomini incolti, come anche fa la Sacra Scrittura, non è antropomorfismo, ma un semplice adattarsi all'umana possibilità di capire.

XII. Se Dio è Atto puro, infinito, indipendente, e perciò distinto, è anche evidentemente *personale*. Non è ancora il momento qui di dire se in lui siano una o più persone; per ora affermiamo solo questo: a Lui si addice perfettissimamente la personalità.

XIII. Le conclusioni finora tratte possono essere confermate senza difficoltà e dimostrate con il consenso dei Teologi e l'appoggio della Tradizione. Parecchie di queste conclusioni sono, come si dice «conclusioni teologiche», altre, in quanto sono formalmente contenute nella divina Rivelazione (come l'insegnamento della assoluta indipendenza di Dio) devono essere credute «per Fede», altre ancora, come la dottrina circa Dio unico principio di tutte le cose (Conc. Vat. I, sess. III,c.2; Dz. 1785; Dz-Sch. 3004) e Dio infinitamente perfetto, uno, semplice, spirituale, distinto realmente dal mondo, *sono di Fede definita*. «La Chiesa santa, cattolica, apostolica, romana, crede e professa che vi è un solo Dio, vero e vivo, creatore e Signore del cielo e della terra ..... infinito in ogni perfezione; il quale, essendo una sola singolare, assolutamente semplice e immutabile sostanza spirituale, deve essere ritenuto nella realtà e nell'essenza distinto dal mondo» (Conc. Vat. I, sess. III, c.1; Dz. 1782; Dz-Sch. 3001).

42. *Conclusione: proposizione seconda*

Dio è dunque lo stesso Sommo e Primo Essere, cioè l'Atto puro. L'espressione «essere», poiché nelle cose umane è semplicissima, ma fondamento di tutto e indicante l'attualità, cioè la perfezione

nem simpliciter, non ab hac vel illa coarctatam forma, est illud quod maxime reddit conceptum Dei. Plura enim inde deduximus, plura sine illo intellegi nequeunt, maxime transcendentia et independentia Dei, quia dum cetera sunt aliqua participantia «esse», Ille est Ipsum Esse a quo omnia.

semplicemente come tale, non coartata da una forma o da un'altra, è quella che rende più esattamente il concetto di Dio. Da questo concetto abbiamo dedotto molte cose; molte cose senza questo concetto non si possono capire, specialmente la trascendenza e l'indipendenza di Dio perché, mentre le altre cose sono una certa partecipazione dell'essere, Dio è l'essere stesso dal quale tutto prende esistenza.

QVAESTIO SCHOLASTICA IN PROPOSITIONEM II «DEVS EST SVMMVM ESSE»

CAPVT III
DE ESSENTIA DEI

43. Ratio et positio quaestionis

I. In creaturis distinguimus essentiam, naturam, substantiam, a proprietatibus, qualitatibus, attributis. Priores nobis edicunt quid sit aliquid; posteriores dicunt quale aliquid sit.

In creaturis equidem haec distinctio est obiective realis, et maximi momenti habet consectaria: unde ibi proprie et adaequate fieri dicitur.

II. Propter usum de Deo loquendi ad modum eorum quae in creaturis eveniunt, quaeri solet apud doctores, etiam circa Deum, quaenam in Eo sit essentia super attributa eminens.

Sed, et hoc est maxime attendendum ut caute praeiudicia caveantur et pericula erroris, in Deo, uti vidimus superiore capite art. 41, nulla est realis distinctio; est enim simplicissimus ita ut objective «Esse a se» non sit magis essentia quam Bonitas, et Infinitas quam Iustitia (Cfr. ib.).

III. Hinc patet quaestionem de Deo poni diverso plane modo, et diverso omnino fundamento ac ponitur circa creaturas.

IV. Agitur ergo de quaestione scholastica, qua, uti iam notavimus in prooemio istius partis (cfr. art. 36), conceptus theologici classificatione donantur iuxta eas veritates quas philosophice novimus.

Quaestio non est proin maximi momenti, idcirco eam posuimus post positivam inquisitionem et deductionem; mirandum quidem est quomodo plures theologi de ea, veluti esset cardo theologiae, tam diligenter inquisierint et acriter quandoque etiam disputarint.

V. Attamen si quaestio non est quidem maximi momenti, neque nullius momenti dicenda est.

QUESTIONE SCOLASTICA CIRCA LA PROPOSIZIONE SECONDA: «DIO È IL SOMMO ESSERE»

CAPITOLO III
L'ESSENZA DI DIO

43. Motivazione e proposizione della questione

I. Nella creatura distinguiamo l'essenza, la natura, la sostanza, le qualità e gli attributi. Questi primi elementi ci dicono «che cosa è una data cosa», i secondi «quale sia» questa data cosa.

Nelle creature pertanto questa distinzione è oggettivamente reale e ha conseguenze di grande importanza. Si può dire che questa distinzione nelle creature prende consistenza in modo proprio e adeguato.

II. A motivo del parlare di Dio secondo il modo delle cose che avvengono nelle creature i Teologi sono soliti chiedersi, anche nei riguardi di Dio, quale sia in Lui l'essenza che emerge sugli attributi.

Ma, per evitare con cautela dei pregiudizi e dei pericoli di errore, bisogna fondamentalmente considerare che in Dio, come abbiamo veduto al n. 41 precedente, non esiste alcuna reale distinzione: Dio è infatti semplicissimo di modo che, oggettivamente, «Essere a sé» non indica l'essenza più della Bontà, e l'Infinità più della Giustizia (cfr. art. 41).

III. Qui si vede come la questione riguardante Dio viene posta in un modo completamente diverso, e con un fondamento totalmente diverso da quello che si pone riguardo alle creature.

IV. Si tratta dunque della questione scolastica per la quale, come abbiamo già notato nel proemio di questa parte (cfr. art. 36), i concetti teologici vengono classificati secondo le verità che conosciamo dalla filosofia.

La questione dunque non è di grande importanza, e per questo l'abbiamo posta dopo la ricerca positiva e la deduzione. Fa stupire come in passato molti teologi abbiano così sottilmente disquisito e disputato, quasi che ciò fosse il cardine della teologia.

V. Tuttavia, anche se questa questione non è di grande importanza non si può dire che non abbia importanza alcuna.

Etenim hae distinctiones nostrae sunt rationis utique, sed ratiocinatae minoris et virtualiter sunt in Deo (cfr. art. 34, c.). Praeterea: confert ad disponendas iuxta ordinem logicum eas cognitiones, quas quidem de Deo successive acquirimus, quaeque tamen sunt analogice verae; et ordo hic hierarchicus certe ad profundiorem clarioremque intelligentiam optime confert.

VI. Quibus omnibus prae oculis habitis, intelligitur quomodo haec quaestio inepte ponatur hoc modo: «quaenam est essentia Dei», sed e contra sit ita ponenda: «quaenam iuxta nostrum concipiendi modum est essentia Dei».

44. Animadversiones

I. Essentia alia est physica alia metaphysica. Iuxta sensum communiter acceptum, prior consistit in illis realitatibus quae rem primo et formaliter constituunt; altera est *illa nota qua res in suo ordine constituitur, ab aliis distinguitur, quaeque concipitur ut fundamentum aliarum perfectionum.* Inde *habetur criterium* ad scholastice quaestionem solvendam: oportet nempe ut ea nota quae proponitur essentiae munere fungens, triplici illo charactere ornetur.

II. De solutione huius quaestionis in agmine theologorum non est consensus.

Nominalistae fuerunt pro «infinitate formali» seu pro cumulo perfectionum. Ita statuerunt praecise essentiam physicam, non vero metaphysicam. Pro infinitate radicali, id est considerata ut fundamentum et radix aliarum perfectionum, fuerunt aliqui Scotistae uti Frassen. Sed ulterius quaeri potest: nonne infinitas praeceditur alio conceptu in quo ipsa fundatur, ita ut non sit fundamentum ceterorum?

Pro intellectualitate sunt Ioannes a S. Thoma, Billuart et aliqui alii. Sed hic et non hic tantum neglexerunt ea quae scripsimus art. 43, II, III, IV, V. Etenim nimis dixerunt de Deo, ea quae de homine utique iure dici possunt sed non semper eodem modo dici debent de ipso Deo. Etenim cum intellectualitas de Deo praedicatur etiam iuxta nostrum concipiendi modum, ratio propter quam exclusive convenit Deo non est primo illa specificatio propter quam diversa

Infatti queste nostre distinzioni sono certamente «di ragione» e *virtualmente* sono in Dio (cfr. art. 34,c). Inoltre è utile per disporre in ordine logico quelle cognizioni di Dio che acquistiamo in seguito, e che sono analogicamente vere, e quest'ordine gerarchico aiuta molto bene senza dubbio ad avere una più profonda e chiara comprensione.

VI. Detto questo, si comprende come si pone male questa questione quando si dice: «Quale è l'essenza di Dio», ma al contrario si deve dire: «Quale sia l'essenza di Dio secondo il nostro modo di concepire».

44. Riflessioni

I. L'essenza può essere *fisica* e *metafisica*. Secondo il senso comunemente accettato, l'essenza fisica consiste in quelle relazioni che costituiscono una cosa fondamentalmente e formalmente (*primo et formaliter*). L'essenza metafisica *è quella nota per mezzo della quale una cosa è costituita nel suo ordine, si distingue dalle altre, e che viene concepita come fondamento di altre perfezioni*. Da questa definizione *si desume il criterio* per risolvere in modo scolastico la questione; bisogna cioè che quella nota che viene proposta come essenza, abbia questo triplice carattere.

II. Circa la soluzione di questa questione nella schiera dei Teologi non c'è consenso.

I Nominalisti erano per «l'infinità formale», cioè per il cumulo delle perfezioni. Però in questo modo definirono l'essenza fisica, non quella metafisica.

Alcuni Scotisti, come il Frassen, erano per l'infinità radicale, cioè considerata come radice e fondamento delle altre perfezioni; ma ci si può ancora domandare: forse che l'infinità non è preceduta da un altro concetto in cui essa ha fondamento, di modo che non sia fondamento di altre?

Per l'intellettualità si sono schierati Giovanni di S.Tommaso, il Billuart e alcuni altri. Ma in questo argomento, e non soltanto in questo, non hanno tenuto conto di quanto noi abbiamo esposto all'art. 43, II,III,IV,V. Infatti hanno parlato troppo di Dio, hanno detto ciò che si può giustamente dire anche dell'uomo, ma non sempre deve essere detto, nello stesso modo, di Dio stesso. Infatti, poiché si parla dell'intellettualità di Dio anche secondo il nostro modo di concepire, il motivo per cui essa conviene esclusivamente a Dio, non è quella specificazione per la quale è diversa, per es. la

est v. g. bonitas, *sed ratio absolutae perfectionis et Actus puri.* Ideo posterior concipitur aliquo alio.

Maior pars posuit essentiam consistere in «Esse absoluto a se» seu in «Actu puro». Haec solutio dici potest communissima, videtur evadere obiectiones, quae priores solutiones impugnant, videtur potioribus argumentis suffulta.

45. Argumenta in quaestionem solvendam

I. Argumenta positiva, quamvis forsan non ita apodictica, non tamen sunt spernenda. Revera Deus cum unum nomen (*Ex.* 3, 14) praebuit «Iahve» de se simpliciter praedicans «Esse», videtur proposuisse, iuxta nostrum concipiendi modum, cui sese aptavit in loquendo, id quo magis distingui et definiri posset. Et hoc quodammodo innuit revera essentiam per «Esse absolutum» nobis demonstrari.

Patres, de quibus iam egimus in art. 40, praebent «Esse» ut proprium Dei, ut specificans quodammodo et passim de hoc ea dicunt quae correspondent notis essentiae metaphysicae.

Nec minimi momenti est de hac solutione communissimus theologorum consensus.

II. «Esse absolutum» praeterea videtur respondere conceptui essentiae. Etenim si omnium cognitionum, quas de Deo habemus, ordinem logicum veluti hierarchicum componimus, videmus omnes non posse de Deo apte praedicari, modo infinito, nisi praesupponant Deum esse Actum purum. Primum ergo hoc «esse» in hoc ordine apparet, recte ergo concipitur ut primum Dei constitutivum.

Addas quod Deus distinguitur a creaturis ob Eius transcendentiam, qua v. g. utique habet easdem ac creaturae perfectiones quasdam, sed habet modo quo conveniunt Actui puro. Distinguitur ergo, eo quod est Actus purus seu «Esse Absolutum». Ob easdem rationes facilius etiam apparet (sufficiat conspectus art. 41) hoc a nobis concipi veluti fundamentum ceterarum perfectionum.

In tota hac disputatione censemus omnino et praecipue attendendum esse ad principium quod posuimus art. 44,II, ubi de opinione Billuart dissertum est.

Possumus ergo iure adhaerere opinioni ceteroquin communissi-

bontà, *ma il motivo dell'assoluta perfezione dell'Atto puro.* Perciò la si concepisce posteriore a qualche cosa d'altro. La maggior parte dei Teologi fu sempre del parere che l'essenza consiste nell'«Essere assoluto a sé, cioè nell'Atto puro.

Questa soluzione, si può dire, è la più comune; sembra sfuggire alle obiezioni che impugnano le soluzioni precedenti, e sembra corroborata dai migliori argomenti.

45. Argomenti di soluzione della questione

I. Gli argomenti positivi, sebbene non forse così apodittici, non sembrano da scartarsi. Quando Dio (*Es.* 3,14) espresse il nome di «Jahvé», indicando di se stesso semplicemente «l'essere», sembra che abbia proposto, secondo il nostro modo di concepire al quale si adattò mentre parlava, quell'elemento per cui si può distinguere e definire maggiormente. E questo, in qualche modo, indica realmente l'essenza come «Essere assoluto».

I SS. Padri, dei quali abbiamo già trattato nell'art. 40, indicano «l'Essere» come proprio di Dio, come in certo modo specificante, e in testi diversi affermano di esso quelle cose che corrispondono alle note dell'essenza metafisica. E non è di poca importanza il comunissimo sentire dei Teologi circa questa soluzione.

II. Inoltre «l'Essere Assoluto» sembra corrispondere al concetto di essenza. Infatti, se componiamo un ordine logico, quasi gerarchico, di tutte le cognizioni che abbiamo di Dio, ci accorgiamo che riguardo a Dio non possiamo affermarle convenientemente in modo infinito, se non si presuppone che Dio è Atto puro. Questo «Essere» dunque appare per primo in quest'ordine, e perciò lo si concepisce come il primo costitutivo di Dio.

Inoltre, Dio si distingue dalle creature per la sua trascendenza, per mezzo della quale, per es., ha certamente le stesse perfezioni che hanno le creature, ma le ha nel modo che conviene all'Atto puro. Si distingue dunque per il fatto che è l'Atto puro, cioè «l'Essere Assoluto».

Per gli stessi motivi risulta ancor più facilmente (cfr. art. 41) che questo viene da noi concepito come il fondamento delle altre perfezioni.

In tutta questa disputa pensiamo che sia necessario porre attenzione in modo speciale al principio enunciato nell'art. 44, II, ove si è parlato dell'opinione del Billuart.

Possiamo dunque senza dubbio accettare l'opinione, che d'altron-

mae quae dicit:

Essentiam Dei consistere in Eius «Esse absoluto a se», hoc tamen iuxta nostrum concipiendi modum.

de è molto comune e dice: «L'Essenza di Dio consiste nel suo Essere assoluto, a sé», ma aggiungendo: «tuttavia secondo il nostro modo di concepire».

CAPVT IV
IN PROPOSITIONEM II VLTERIOR INQVISITIO
DEVS EST IPSA VERITAS, BONITAS, PVLCHRITVDO

46. Deus est ipsa summa veritas

I. Proficiscimur a propositione prima ut videamus utrum ex ea, positive probata, alia iure deduci possint, quae etiam catholicae doctrinae auctoritate et doctorum consensu apte confirmentur.

II. Statuemus primum *conceptum veritatis fundamentalis* ut inde videamus utrum et quomodo sit de Deo, deque creaturis praedicandum.

Veritas seu verum (veritas est enim abstractum alicuius concreti) est ipsum ens consideratum in ordine ad intellectum. Ordinem inter ens et intellectum possumus duplicem cogitare: si ens ab intellectu cognoscitur, si ens ab intellectu pendet. In utriusque ordinis casu possumus dicere: verum esse *ens in quantum est cognoscibile*. Etenim vel est cognoscibile ab intellectu, vel est prout ab intellectu cognoscitur seu prout apud illum cognoscibile est.

III. Sed age porro. Philosophia nos docet ens eatenus esse cognoscibile, quatenus est ens; nam, si aliquid existit, eo ipso comprehensibilis est. Quia autem verum est «ens quatenus cognoscibile»; quatenus aliquid est ens, eatenus est verum: inde dicitur praecise quia ens et verum convertuntur.

Concludes ergo; quia Deus est ipsum Ens, Deus est ipsum verum absolutum, seu est ipsa Veritas (Veritas est abstractum absolutum concreti Absoluti), seu est ipsa summa Veritas.

IV. Sed aliquid est bene attendendum: quia Deum dicimus ipsam summam Veritatem non tantum quia est absoluta Entitas, sed propter alia duo, propter quae, alio et alio iterum titulo, Veritas divina veritatem creatam omnino transcendit.

a) Ordo cognoscibilitatis, quo iuxta modum nostrum concipiendi, Deus est obiective verum, est plane perfectus. Nam Deus «Ens summum» non solum est cognoscibilis; quod si tantum esset diceretur potentialis, sed est actu et perfectissime intellectus, idest comprehensus, et non ab alio cognoscitur hoc modo, quia tunc dependeret contra superius assertum, sed a semetipso cognoscitur comprehensive.

Immo quia, uti diximus, nulla est in Eo absoluta distinctio, in Eo

CAPITOLO IV
ULTERIORE STUDIO CIRCA LA PROPOSIZIONE II
DIO È LA STESSA VERITÀ, BONTÀ, BELLEZZA

46. Dio è la stessa verità

I. Partiamo dalla proposizione prima, per vedere se da essa, positivamente provata, si possano dedurre altri elementi che possano essere ben confermati dall'autorità della dottrina cattolica e dal consenso dei Teologi.

II. Stabiliremo dapprima il *concetto fondamentale di verità*, in modo da poter poi vedere se e come si debba parlare di Dio e delle creature.

La verità, o il vero, (la verità è infatti l'astratto di qualche cosa di concreto) è l'essere stesso considerato in ordine all'intelletto. Possiamo pensare a un duplice ordine tra l'essere e l'intelletto. Se l'essere è conosciuto dall'intelletto; se l'essere dipende dall'intelletto. Nel caso di ambedue questi ordini possiamo dire: *il vero è l'essere in quanto è conoscibile*, infatti, o è conoscibile dall'intelletto, o è quale l'intelletto lo può conoscere.

III. Ma procediamo: la filosofia ci presenta l'«essere» esterno in quanto conoscibile, in quanto è «essere»; se infatti qualche cosa esiste, per questo stesso fatto è comprensibile. Ma poiché il vero è «l'essere in quanto conoscibile», in quanto qualche cosa «è essere» in tanto è vero, e di qui si deduce precisamente che l'essere e il vero si identificano.

Si può dunque concludere: poiché Dio è l'essere stesso, Dio è lo stesso vero assoluto, cioè è la verità stessa (la verità è l'astratto assoluto del concreto Assoluto) cioè la stessa Somma Verità.

IV. Ma una cosa deve essere ben considerata: diciamo infatti che Dio è entità assoluta, ma per altri due motivi per i quali, per diverso titolo, la Verità divina trascende assolutamente la verità creata.

a) L'ordine della conoscibilità secondo il quale, a nostro modo di conoscere, Dio è oggettivamente vero, è senz'altro perfetto. Infatti, Dio «Sommo Essere» non soltanto è conoscibile, perché se lo fosse soltanto, sarebbe potenziale, ma è in atto e perfettissimamente conosciuto, cioè compreso; e in questo modo non è conosciuto da altri, perché allora sarebbe dipendente, contro ciò che abbiamo esposto prima, ma è conosciuto da se stesso in modo comprensivo.

Anzi, poiché come abbiamo detto, in Lui non esiste una

aspectus quo est intelligibilis, quo intelligit semetipsum, actus quo intellegit, sunt obiective idem, sunt obiective, in simplicitate ineffabili, idem Actus purus.

Ordo ergo in quo veritas concipitur est perfectissimus in Deo. Quae omnia quamvis seorsim apprehendamus, dividendo sunt obiective analogice vera.

b) Res creatae, quatenus sunt entia, eatenus sunt verae. Quia autem, uti diximus, omnia pendent a Primo Esse necessario, eatenus sunt vera quatenus (sicut ens) veritas etiam ipsis a Deo participatur. Ideo quia veritas est ens prout dicit ordinem ad intellectum, hunc ordinem dicunt ad intellectum divinum. Et quidem (quia non Deus pendet a rebus, sed e contra res pendent a Deo) ordinem dicunt ad intellectum divinum hoc modo: correspondent ideae quam de eisdem rebus Deus habuit, quamque in semetipso cognovit quamque ideam, potentia sua libera, actuavit creando. Unde concludes: alio etiam modo Deum dici summam veritatem, quia fons omnis veritatis, a quo omnia dicuntur vera. Inde videas quomodo omnes res nobis participent aliquid ipsius divinae Veritatis, fiantque eo ipso venerabiliores!

Inde etiam videas quomodo *veritas formalis*, veritas nempe quae est in intellectu nostro, sit connexa et dependens a veritate divina. Conceptus enim nostri sunt eatenus veri, quatenus adaequant rem obiective existentem; pendent ergo a veritate fundamentali rerum, quae iterum pendet a veritate divina. *Sicque omnia recapitulantur in Deo*, magisque elucet Deus summa Veritas.

V. Sermo etiam fit de veritate morali, praeter fundamentalem et logicam de quibus iam locuti sumus.

Haec veritas est potius veracitas, et est qualitas voluntatis: habetur nempe cum voluntas vult ea proferre (inde habitum contrahens) quae intellectus percipit ut vera. Haec perfectio voluntatis Deo non deest, quia est perfectissimus, uti vidimus. Ergo Deus habet Veritatem in sensu Veracitatis. Et quia iuxta iam exposita, quae Deus habet ab Ipso realiter non distinguuntur, Deus est ipsa Veracitas.

47. Deus est ipsa summa bonitas

I. Semper deducimus a conceptu Actus puri iam positive probato.

distinzione assoluta, in Lui l'aspetto secondo cui è intelligibile e con cui conosce se stesso, e l'atto stesso con cui conosce sono oggettivamente una cosa identica; sono oggettivamente in una semplicità ineffabile, come è l'Atto puro.

Pertanto, l'ordine in cui si concepisce la verità è perfettissimo in Dio. Tutti questi elementi, sebbene appresi separatamente per distinzione, sono oggettivamente veri per analogia.

b) Le cose create, in quanto sono «esseri» in tanto sono «vere». Ma poiché, come abbiamo detto, tutte dipendono dall'Essere primo necessariamente, in tanto sono vere in quanto (come l'essere) anche la verità è loro partecipata da Dio. Perciò, poiché la verità è essere in quanto significa ordine all'intelletto, quest'ordine si rifà all'intelletto divino. E inoltre (poiché non è Dio che dipende dalle cose, ma al contrario, le cose dipendono da Dio), esse indicano la relazione con l'intelletto divino in questo modo: corrispondono all'idea che Dio ha di esse, che Dio conosce in se stesso, e questa idea, con libertà di potenza ha attuato nella creazione. Perciò si può concludere: anche in un altro modo si può dire che Dio è somma verità, fonte di ogni verità, e per mezzo del quale si possono dire vere tutte le cose. Costatiamo dunque come tutto ci comunichi qualche cosa della stessa Verità divina, e perciò stesso diventi tutto più rispettabile.

Si noti ancora come la *verità formale*, cioè la verità che è nel nostro intelletto, sia connessa e dipendente dalla verità divina. Infatti i nostri concetti sono veri in quanto sono adeguati ad una cosa oggettivamente esistente e dipendono dalla verità fondamentale delle cose, che a loro volta dipendono dalla volontà divina. E così tutte le cose si unificano in Dio, e Dio risplende maggiormente come Somma Verità, che *sola* è vera in se stessa.

V. Oltre alla verità fondamentale e logica, di cui abbiamo detto, si parla anche di verità morale.

Questa verità si dovrebbe chiamare piuttosto «veracità» ed è una qualità della volontà; si ha infatti quando la volontà vuole esprimere (e qui sorge l'abitudine o abito) ciò che l'intelletto percepisce come vero. Questa perfezione non è assente in Dio, perchè è perfettissimo, come abbiamo veduto. Dio dunque possiede anche la verità nel senso di veracità. E poiché, come abbiamo veduto, ciò che Dio ha non si distingue realmente da Lui, Dio è la veracità stessa.

47. Dio è la stessa Somma Bontà

I. Facciamo sempre le nostre deduzioni partendo dal concetto di Atto puro, che abbiamo già positivamente provato.

Bonum est ens in quantum appetibile, id est sub respectu appetibilitatis, id est quatenus consideratur in ordine ad appetitum. Evidenter in tantum aliquid appeti potest in quantum existit, scilicet in quantum est ens. Adest ergo perfecta proportio inter entitatem et appetibilitatem et ideo bonitatem; immo bonum est respectus quidam entis unde dicitur: «ens et bonum convertuntur».

II. Iamvero Deus est summum Ens, ideoque est summe appetibilis, scilicet summe Bonus.

Immo quia bonitas non praedicatur de Eo ut aliquid ab Eo distinctum, sed omnia in Eo identificantur, Deus est ipsum summum Bonum, proinde est ipsa summa Bonitas.

Cetera ab Eo dicuntur et sunt bona, non tantum quia ab Eo participant «esse», sed quia eatenus sunt bona quatenus Deus in semetipso, infinite appetibili, et infinite imitabili, eadem videt esse appetibilia.

III. Deus est summa Bonitas eo quod etiam ordo bonitatis in Eo, sicut et ordo veritatis perfectissime completur. Non enim Deus tantum est appetibilis, sed Eum actu perfectissimus appetitus seu Amor prosequitur; et ob Eius summam independentiam et simplicitatem, bonitas, Amor et Actus Amoris sunt perfectissime idem; unde Deus recte in Scripturis «Ipsa Charitas» praedicatur. Hic Amor Dei est amor absolutus, qui convenit eius naturae; dicitur etiam amor substantialis, perfectissime communis tribus Personis divinis, non est amor personalis, quo Spiritus Sanctus, in oppositione relativa originis distinguitur a Patre et Filio.

IV. Quod si bonitas sumitur pro bonitate morali, tunc bonitas est ipsa Sanctitas seu conformatio voluntatis ad morum regulam, quae conformatio completur amore et possessione Dei.

Iamvero in Deo est Lex aeterna, a quo omnia ordinem accipiunt unde, ratione Eius independentiae et simplicitatis, est ipsa aeterna Lex. Conformitas cum lege proinde in Eo summe verificatur, etenim identificatur. Ob eandem rationem in Eo Lex, conformitas, actus conformitatis, sunt plane idem, unde dicendus est Deus, etiam sub hoc respectu morali, ipsa Bonitas vel ipsa Sanctitas.

V. Nec obliviscendum est quod, cum Bonum sit finis cuiuscumque appetitus, Deus, utpote summa Bonitas est Ipse finis cuiuscumque motus appetitus creati. Induit ergo rationem ultimi finis.

Il Bene è l'essere in quanto appetibile, cioè è sotto l'aspetto della «appetibilità», in quanto è considerato come desiderio «appetito» – tendenza. Evidentemente, una cosa può essere desiderata in quanto esiste, cioè in quanto è essere. C'è pertanto una proporzione perfetta tra l'entità e l'appetibilità, e perciò la Bontà; anzi: il Bene è relativo all'essere, e perciò si dice che «l'essere e il bene si identificano».

II. Ora, Dio è l'Essere Sommo e perciò è sommamente desiderabile, cioè, è sommamente buono. Anzi, la bontà non si afferma in Lui come qualche cosa da Lui distinto, ma in Lui si identifica. Dio è il Sommo Bene, e perciò è la stessa somma Bontà.

Le altre cose provengono da Lui e sono buone, non solo perché da Lui partecipano l'essere, ma perché sono buone in quanto Dio, in se stesso infinitamente appetibile e infinitamente imitabile, vede che esse sono appetibili.

III. Dio è Somma Bontà anche per il fatto che in Lui l'ordine della bontà, come anche l'ordine della verità, è perfetto. Infatti, Dio non è soltanto appetibile, ma Egli, in atto, possiede la perfetta desiderabilità, cioè l'amore.

È per questo che nelle Sacre Scritture Dio è chiamato la stessa «Carità». Questo amore di Dio è un amore assoluto, secondo la sua natura; lo si definisce anche Amore Sostanziale, perfettissimamente comune alle tre Persone Divine; non è l'amore personale, mediante cui lo Spirito Santo, in opposizione relativa di origine, si distingue dal Padre e dal Figlio.

IV. Se poi si prende la bontà nel senso di «bontà morale», allora la bontà è la stessa Santità, cioè stabilizzazione completa con l'amore e il possesso di Dio. Ma Dio è la Legge Eterna, dalla quale tutte le cose traggono ordine; e perciò a motivo della sua indipendenza e semplicità, è la stessa «Legge Eterna». In Lui perciò si verifica in grado sommo la conformità con la legge, perché con essa si identifica. Per la stessa ragione, in Lui, la legge, la conformità, l'atto della conformità, sono chiaramente la stessa cosa, perciò bisogna dire che Dio, anche sotto l'aspetto morale, è la Bontà stessa o la stessa Santità.

V. Non si deve dimenticare che essendo il Bene fine di qualunque desiderio (appetito), come somma Bontà, Dio è il fine stesso di qualunque modalità di desiderio (appetito) creato. Assume così la ragione di Ultimo Fine.

48. Deus est ipsa pulchritudo

Pulchrum est splendor ordinis quod, consequenter, aspectu suo delectat. Dicit ergo ordinem ad cognitionem, sed ad cognitionem delectabilem; propter hoc distinguitur ratione a bono et a vero simpliciter. Non tantum ordinem praebet, sed eius splendorem, id est eius perspicuitatem, qua placere potest: ordo autem maxime elucet in unitate; hinc est quod pulchritudo spirituum, qui unitate clarent, prae compositis materialibus, est valde nobilior.

Iamvero, totius pulchritudinis, id est ordinis, harmoniae in creatis, ex his quae superius diximus, causa exemplaris et efficiens et infinite eminens est Deus. Unde pulchritudo praedicari potest de Deo, qui est, in perfectissima atque intellegibili unitate, supernus ipse splendor ordinis. Ille, a quo omnis procedit pulchritudo, est ipsa pulchritudo.

49. Animadversiones

I. Ea omnia quae hucusque diximus de Veritate, Bonitate, Pulchritudine, quae de Deo praedicantur, saepissime et directe nobis per Scripturam proponuntur. Sint speciminis tantum gratia: «Opus artificum universa haec (idola); Dominus autem *Deus verus est*» (*Jerem.* 10, 9-10); «Conversi estis a simulacris ad Deum, servire Deo vivo et vero» (*I Thess.* 1,9). «Qui misit me verax est» (*Jo.* 8,26). Ita Dominus de Patre suo disserens. «Nemo bonus nisi solus Deus» (*Lc.* 18,19). «Quorum si specie delectati deos putaverunt, sciant quanto his dominator eorum speciosior est; speciei enim generator haec omnia constituit» (*Sap.* 13,3 – vide contextum art. 6).

II. Omnia quae hucusque diximus logice dependent a notione Actus puri seu «Esse a se» proprii Dei. At non tantum ob hanc rationem de his hoc capite sermo fuit, sed etiam quia haec omnia ita cohaerent cum notione «entis a se» et entis in genere, ut cum ipso Ente identificentur, eius diversi appareant aspectus ita ut, per ea paulatim ipsius Entis conceptus aptius perficiatur.

48. Dio è la stessa bellezza

Il bello è lo splendore dell'ordine che conseguentemente fa godere del suo aspetto. Indica perciò un riferimento alla cognizione, ma ad una cognizione dilettevole, ed è per questo che si distingue per ragione dal bene e dal vero. Il Bello non solo presenta l'ordine ma, con il suo splendore, cioè con la sua chiarezza, può piacere. E l'ordine splende specialmente nell'unità, e di qui sorge la bellezza degli spiriti, che rifulgono per l'unità che, a differenza delle cose materiali, è molto più nobile.

Ora, Dio è la causa esemplare ed efficiente e infinitamente eccelsa di tutta la bellezza, cioè dell'ordine, dell'armonia nelle cose create, come abbiamo già detto. Dio inoltre, come sommo Essere, è fonte di ogni godimento in cui può essere appagato l'intelletto che gode. Perciò nei riguardi di Dio, si può asserire la bellezza che è perfettissima e di comprensibile unità. Egli è lo stesso superno Splendore dell'ordine. Egli è la Bellezza Prima da cui procede la bellezza.

49. Riflessioni

I. Le Sacre Scritture propongono assai sovente e direttamente tutto ciò che abbiamo detto finora della verità, della bontà e bellezza di Dio. Citiamo solo per esempio: «... Tutto questo (gli idoli) è lavoro di artefici. Ma il Signore è il Dio vero» (*Ger.* 10, 9-10). «Vi convertiste a Dio, per servire Dio vivo e vero» (*I Tess.* 1,9). «Colui che mi ha mandato è verace» (*Gv.* 8,26): così dice Gesù parlando del Padre suo. «Nessuno è buono, se non Dio solo» (*Lc.* 18,19). «Che se rapiti dalla bellezza di tali cose ne fecero degli dèi, devono comprendere quanto più bello di esse sia il loro Signore; mentre tutte queste cose dall'autore della bellezza furono fatte» (*Sap.* 13,3; cfr. anche il contesto all'art. 6).

II. Tutte le cose che abbiamo dette finora dipendono logicamente dalla nozione dell'Atto puro, ossia dell'«Essere per se stesso» proprio di Dio. In questo capitolo però non si è parlato di quelle cose per questa sola ragione, ma anche perché tutte queste cose son connesse con la nozione di «ente per se stesso» e dell'«ente» in genere, in modo che mentre s'identificano con l'Essere stesso, appaiono aspetti diversi di quello di modo che attraverso le osservazioni fatte chiaramente si forma un concetto più adatto dell'Ente stesso.

III. Quoad bonitatem moralem divinam seu sanctitatem, haec saepissime in Sacris libris recolitur, v. g. *Levit.* 11,44; *ib.* 19,2; *ib.* 20,7; *Eccli.* 46,6; *Is.* 6,3; *ib.* 12,6 etc.

50. Huius sectionis conclusio

I. Conceptus Actus puri, iam per plures conceptus inde dimanantes, uti sunt causalitas prima, independentia, infinitas, bonitas, veritas, pulchritudo, expolitus est. Antequam tamen concludatur superest ut sermo breviter fiat de aliquibus notis quae inde etiam fluunt et magis magisque expoliunt, nempe de libertate et de necessitate Dei. Non quod cetera attributa etiam plus minusve non pendeant ab hoc conceptu «Actus puri» sed quia ex his notis facilius et potissimae inde apparent conclusiones.

II. Necessarium est id quod non potest non esse. Id autem quod potest non esse, est in potentia ad aliquid et dicitur contingens. Inter contingens et necessarium medium non datur.

Ergo quod non est contingens est necessarium. Iamvero Deus quia Actus purus, non est in potentia, inde non est contingens: ergo est necessarium ens. Quia autem solus est Actus purus, est solus non contingens, idest necessarius, cetera sunt contingentia. Haec in Sacra Scriptura edicuntur quodammodo, cum sermo fit de summa independentia Dei, de dependentia omnium rerum ab Ipso.

III. Libertas ad hoc reducitur ultimo: nempe ad determinationem a semetipso, non ab alio. Quod excludit ergo determinationem ab alio est liber. Determinatio autem ab alio est proprium entis potentialis. Deus ergo, cum sit Actus purus, non tantum excludit aliquam, sed omnimodam ab alio determinationem. Inde est summe liber, sicut passim Eum Scriptura praedicat (v. g. *Ps.* 113,3; *Ps.* 134,6).

IV. Tota haec pars inlustrat omnimodam Transcendentiam Dei, qua Ipse, Actus purus, necessarius, primus, independens, infinitus, omnia infinito modo excedit, quandoquidem nulla possunt Ei adaequate comparari.

Hac divina transcendentia posita, omnia habes unde iudicare potes:

III. Per quanto riguarda bontà morale o santità divina, queste sono ricordate assai spesso nei Sacri Libri, come per es. in *Levit.* 11,44; 19,2; 20,7; *Eccli.* 46,6; *Is.* 6,3; 12.6 etc.

50. Conclusione di questa sezione

I. Il concetto di Atto puro è già stato spiegato tramite i vari concetti che da esso derivano, come la causalità prima, l'indipendenza, l'infinità, la bontà, la verità, la bellezza.

Tuttavia, prima di concludere, ci rimane ancora da parlare brevemente di alcune note che derivano da questi concetti e li illustrano più ampiamente, cioè della libertà e della necessità di Dio.

Non per il fatto che gli altri attributi non dipendono anche più o meno da questo concetto di Atto puro, ma perché da queste note appaiono, più facilmente e in modo speciale, le conclusioni.

II. Si chiama «necessario» ciò che non può non essere, mentre ciò che può anche non essere è in potenza riguardo a qualche cosa, e si dice «contingente». Tra il contingente e il necessario non c'è via di mezzo. Pertanto, ciò che non è contingente, è necessario. Ora, Dio, perché Atto puro, non è in potenza, e perciò non è contingente; dunque è «essere» necessario. Ma poiché l'Atto puro è solo, è il solo non contingente, cioè il solo necessario; tutte le altre cose sono contingenti. In un certo modo queste cose sono nella Sacra Scrittura, quando parla della somma indipendenza di Dio, e della dipendenza da Lui di tutte le cose.

III. La Libertà, in ultima analisi, si riduce a questo, cioè, determinare se stesso e non essere determinato da un altro.

Pertanto, ciò che esclude la determinazione da un altro è libero. La determinazione da altro è proprio dell'essere potenziale. Dio, essendo Atto puro, esclude non solo qualche determinazione esterna, ma assolutamente qualunque determinazione di qualsiasi genere. Perciò è sommamente libero, come talora dice anche la Sacra Scrittura (per es. *Sal.* 113,11; 134,6).

IV. Tutta questa parte illustra la totale trascendenza di Dio in quanto egli è l'Atto puro, necessario, primo, indipendente, infinito e tutto supera in modo infinito; nulla gli si può paragonare in modo adeguato.

Provata questa divina trascendenza, si hanno tutti gli elementi di giudizio (o per giudicare):

a) Si agitur de relationibus in Deo negari debent omnes reales relationes ad creaturas, praecise quia eas infinite transcendit, et ab eis dependere nequit. Circa hanc veritatem plura in aliis tractatibus afferentur exempla, praesertim cum nobis agendum erit «de Verbo incarnato».

b) Si agitur de causalitate, Deus, eo quod effectus omnimode transcendit, non est dicendus Causa eodem sensu quo causae res humanae vel creatae dicuntur, quasi sit eatenus Causa quatenus est extra Illum effectus.

c) Omnia quae dicunt tempus, spatium, sunt ita in alio a Deo ordine, ut Deus ea infinite transcendat.

d) Res divinas mensurare non possumus iuxta nostra iura, ideas, praevisiones et huiusmodi: ea nempe infinite transcendunt.

e) Ea, quae nobis in ordine physico aliquando ita necessaria viderentur ut Ipsi Deo quodammodo vinculum constituant, de facto Deus infinite transcendit.

Haec transcendentia revera magnam nobis innuit in cogitando et loquendo prudentiam; per eam pariter intelliguntur ea omnia quae dicta sunt in sectione secunda partis primae huius tractatus, praesertim capite secundo. *Ipsa transcendentia est, uti patet, infinitus excessus quem res divinae habent supra res creatas.*

a) se si tratta di relazioni in Dio, si devono negare tutte le relazioni reali riguardo alle creature, precisamente perché Egli le trascende infinitamente, e non può dipendere da esse. Circa questa verità si porteranno varie esemplificazioni in altre trattazioni, specialmente quando si discuterà dell'Incarnazione del Verbo.

b) Se si tratta della causalità: Dio, per il fatto che trascende assolutamente gli effetti, non può essere chiamato «causa» nello stesso modo in cui le cause trascendono le cose umane o create; cioè che in tanto sia «causa» in quanto gli effetti sono *fuori* di Lui.

c) Tutto ciò che indica il tempo, lo spazio ed è nel genere della limitazione, cioè nell'ordine potenziale, è in così altro ordine in confronto a Dio, che egli lo trascende infinitamente.

d) Non possiamo misurare le cose divine secondo i nostri sistemi giuridici, le nostre idee, previsioni, e cose simili, perché Dio trascende infinitamente tutto ciò.

e) In realtà Dio trascende infinitamente tutte quelle cose che nell'ordine fisico talora ci sembrano così necessarie da costituire un vincolo per Dio stesso. In realtà, questa trascendenza ci indica come dobbiamo usare una grande prudenza nel pensare e nel parlare; per mezzo di essa comprendiamo tutto ciò che fu detto nella II Sezione della prima parte di questa trattazione, specialmente nel II capitolo.

La Trascendenza stessa è, come appare, l'infinito superamento delle cose divine nei riguardi delle cose create.

PROPOSITIO III:
DEVS SVMMVM ESSE SVMMIS PERFECTIONIBVS ORNATVR

51. Prolegomenon

a) Plures de Deo inveniemus in Fontibus praedicari perfectiones. Haec sectio a priore separatur non quia ibi sermo non sit de perfectionibus divinis, sed quia illae perfectiones, nostro concipiendi modo, uti primae fundamentales concipiuntur. Distinctio tractationis non est ergo ex obiectiva reali distinctione, sed ad commodiorem expositionem, cui rationes logicae, uti infra videbitur, plane non desunt.

b) Has perfectiones e Fontibus tantum hauriemus, catholica tamen traditione expositis, si sumuntur ex Scriptura: infra erit, sub ductu Fontium, uti iam notavimus (art. 36) apta theorica explicatio.

c) Perfectiones hic lato sensu sumimus, ut vitare possimus expositionem coarctatam ad illa tantum quae voce technica appellantur; aliis verbis, brevi edicere volumus omnia quae de Deo dicuntur, saltem praecipua.

SEZIONE SECONDA DELLA SECONDA PARTE

AFFERMAZIONE III: «DIO È IL SOMMO ESSERE CON SOMME PERFEZIONI»

51. Introduzione

a) Nelle Fonti abbiamo trovato che si parla di molte perfezioni. Separiamo questa sezione dalla prima non perché in essa non si faccia parola delle perfezioni divine, ma perché quelle perfezioni, secondo il nostro modo di concepire, si intendono come prime e fondamentali. La distinzione della trattazione non è dunque per una oggettiva e reale distinzione, ma per una esposizione più comoda di cui, come vedremo più avanti, non mancano ragioni logiche.

b) Desumeremo queste perfezioni soltanto dalle Fonti, vagliate però secondo la Tradizione cattolica qualora siano ricavate dalla Sacra Scrittura; e poi, sotto la guida delle Fonti, come abbiamo già osservato (art. 36), seguirà una adeguata spiegazione teorica.

c) Qui intendiamo le perfezioni in senso lato, onde poter evitare un'esposizione ristretta soltanto a quelle che sono chiamate tali con espressione tecnica; in altre parole: vogliamo brevemente dire di Dio tutte quelle cose che di Lui si dicono, almeno le principali.

CAPVT I
QVAE DEO IN SACRA SCRIPTVRA TRIBVVNTVR

52. *Summum et independens dominium Dei*

I. Deus Creator totius entis exhibetur, non tantum in narratione Geneseos (I-II), sed et in promulgatione Decalogi (*Ex.* 20,11); in Psalmo Creationis 103; in *Ps.* 135, 145-9; in *Is.* 40, 26; 44, 24, etc.

II. Explicite proponitur *Dominus universorum* in allocutione ubi petitur fidelitas populi «Mea est enim omnis terra» (*Ex.* 19,5); in oratione qua Moyses hortatur populum ad obedientiam (*Deut.* 10,14); in *Ps.* 23,1: «Domini est terra et plenitudo eius etc.» Immo ei dignitas regia absoluta tribuitur v. g. in *Ps.* 9, 16 «Dominus regnabit in aeternum et in saeculum saeculi»; in *Ps.* 28,10 «Sedebit Dominus Rex in aeternum»; in *Eccli.* 1,8 «Unus est Altissimus Creator omnipotens et Rex potens et metuendus nimis, sedens super thronum illius et dominans Deus» et *Eccli.* 18,1 «Manet invictus Rex in aeternum».

Saepissime hoc dominium Dei absolutum et potentissimum exprimitur *cum dicitur Deus Dominus exercituum* (v. g. *I Reg.* 1,3; 15,2; 17,45; *II Reg.* 5,10; 6,18; 7,8; 7, 26-27; *III Reg.* 18,15; *Is.* 1,24 etc.).

Sed non tantum homines et res sed spiritus cuiuscumque ordinis sunt sub dominio Dei, nam Angeli illi inserviunt, ab eo pendent v. g. in *Gen.* 3,24 ubi Angelus ponitur Paradisum voluptatis custoditurus; in historia patriarcharum, Tobiae; in Psalmis ubi ita monentur «Adorate Eum omnes Angeli Eius» (96,7); «Benedicite Domino omnes Angeli Eius, potentes virtute, facientes verbum Illius, ad audiendam vocem sermonum Eius» (102,20); in *Dan.* 3,49 cum Angelus mittitur ad salvandos tres pueros; ib. 6,22 cum Angelus a Deo missus Danielem ipsum servat; idem Daniel in visione 7,10 videt millia millium Ei ministrare. Quae omnia clare exhibentur in IV-V Apocalypsis.

Quo in dominio Deus est prorsus independens: nulli reddere debet rationem (Cfr. *Sap.* 12,12; *Job.* 38 seqq.). Summum ergo et independens dominium Dei clare docetur in Revelatione.

CAPITOLO I
PROPRIETÀ ATTRIBUITE A DIO DALLA SACRA SCRITTURA

52. Supremo e indipendente dominio di Dio

I. Dio è presentato come creatore di ogni essere, non solo nella narrazione del Genesi (*Gen.* 1-2), ma anche nella promulgazione del decalogo (*Es.* 20,11); nel Salmo della creazione 103, nei Salmi 135; 145,6; 148, 5-6; in *Is.* 40,26; 44,24, ecc.

II. Viene esplicitamente indicato come Signore di tutte le cose nel discorso di Mosé in cui si chiede la fedeltà del popolo: «Mia infatti è tutta la terra» (*Es.* 19,5); nel discorso in cui Mosé esorta il popolo all'obbedienza (*Deut.* 10,14); nel Salmo 23: «Del Signore è la terra e tutto quello che la riempie». Anzi, gli attribuisce l'assoluta dignità regia, come per es. nel Salmo 9,16: «Il Signore regnerà in eterno e nel secolo dei secoli»; nel Salmo 28,10: «Il Signore siederà quale re in eterno»; nell'Ecclesiastico 1,8: «Uno solo è l'Altissimo, ,reatore onnipotente, re grande, e sommamente terribile, che siede sopra il suo trono, ed è Dio Signore»: e ancora (*Eccl.* 18,1) «Colui che vive in eterno creò tutte insieme le cose. Iddio solo sarà riconosciuto giusto, ed egli è il re invincibile che sussiste in eterno».

Molto sovente questo dominio assoluto e onnipotente di Dio viene espresso quando si chiama Dio «Signore degli eserciti», per es. (*I Re*, 1,3; 15,2; 17,45; *II Re* 5,10; 6,18; 7,8; 7,27; *III Re* 18,15; *Is.* 1,24, ecc.).

Ma non soltanto gli uomini e le cose, bensí anche gli spiriti di qualunque grado sono sotto il dominio di Dio.

Infatti gli Angeli servono Lui, da Lui dipendono, per es. in *Gen.* 3,24, ove è posto l'angelo che dovrà custodire il paradiso terrestre. Nei Salmi 96,7, ammonisce: «Adoratelo voi tutti, o Angeli suoi»; «Benedite il Signore, voi tutti, o Angeli suoi, potenti in virtù, esecutori della sua parola, obbedienti alla voce dei suoi comandi» (*Sal.* 102,20). In Daniele 3,49, quando l'Angelo è mandato a salvare i tre giovani; e 6,22, quando l'Angelo, mandato da Dio, salva Daniele; e Daniele stesso nella visione (7,10) vede milioni di Angeli che servono Dio. Tutto ciò è anche chiaramente detto nell'Apocalisse, cc. IV – V.

In questa supremazia Dio è assolutamente indipendente; non deve rendere conto a nessuno (*Sap.* 12,12; *Giobbe* c. 38 seg.).

Si può concludere che nella Rivelazione è chiaramente insegnato il supremo e indipendente dominio di Dio.

53. Deus est summe potens

Potentia Dei elucet in Creatione, in gubernatione rerum de quibus jugiter loquitur Scriptura. Saepissime omnipotentia Ei tribuitur explicite. Ipsum nomen Dei «El Sciaddai», quod Septuaginta «pantocrator» verterunt, recte interpretatur «omnipotens».

Ad hanc praecise Dei potentiam Gabriel Angelus provocat cum obiectioni respondet B. Virginis: «Non erit impossibile apud Deum omne verbum» (*Luc.* 1,37). Quam potentiam iam recoluerant tres Angeli in Valle Mambre, fecunditatem Sarae vetulae nuntiantes: «Nunquid Deo quidquam est difficile?» (*Gen.* 18,14). Ipse Dominus vocans Abraham et ei nomen mutans de se professus est: «Ego Deus omnipotens» (*Gen.* 17,1). Isaac benedicens Jacob ita alloquitur: «Deus autem omnipotens benedicat tibi» (*Gen.* 28,3), ita ut videretur semper ad hoc Dei attributum provocari cum aliquid est aggrediendum (cfr. locutionem Domini ad Jacob in Bethel: *Gen.* 35,11).

Omnipotentia Dei saepe in Psalmis extollitur (cfr. *Ps.* 64,7; 70,18-19; 88,14; 105,2. 8; 144,6. 11-12); item in Prophetis (cfr. *Bar.* 3,1-4 etc.). Omnipotentia id attributum Dei est, quod Israel prae ceteris magis timebat.

54. Deus est in summa maiestate et gloria

Deus est magnus in cuius comparatione omnia creata sunt quasi nihil (cfr. *Is.* 40,9 seqq. ubi amplissimis verbis Dei magnitudo late describitur). «Quoniam tanquam momentum staterae sic est ante Te orbis terrarum, et tanquam gutta roris antelucani, quae descendit in terram» (*Sap.* 11,22).

Summa Dei maiestas implet totam terram Eiusque gloria: «Vivo ego – dicit Dominus cum minatur post seditionem populi – et implebitur gloria Domini universa terra. Attamen omnes homines qui viderunt Maiestatem meam.....nec oboedierunt voci meae, non videbunt terram pro qua iuravi patribus eorum» (*Num.* 14,21-23).

Hanc gloriam et maiestatem Domini cunctae creaturae laudare debent, sicut apud Danielem (3,52 seqq.) late hortantur tres pueri; sicut saepissime edicunt Psalmi, praesertim 148,149, 150.

Haec Dei gloria et maiestas talis est ut semper cum timore homines ad eam accedant: ita populus accuratissima sanctificatione sese mundare debet antequam ad gloriam Dei in Sinai accedat (*Ex.*.19,10 seqq.). Ipse

53. Dio è infinitamente potente

La potenza di Dio splende nella creazione, nel governo di tutte le cose delle quali parla continuamente la Sacra Scrittura. Molto sovente gli si attribuisce esplicitamente l'onnipotenza. Lo stesso nome di Dio «El Shaddai» i Settanta lo hanno tradotto con «Pantocrator», che vuol dire «Onnipotente».

Precisamente a questa potenza di Dio si riferisce l'Angelo Gabriele quando risponde all'obiezione della B. Vergine Maria: «Poiché nulla sarà impossibile a Dio» (*Lc.* 1,37). Questa potenza fu ricordata dai tre Angeli nella valle di Mambre, quando predissero a Sara la sua fecondità, anche se molto anziana: «C'è forse cosa difficile per Dio»? (*Gen.* 18,14). Lo stesso Dio, chiamando Abramo e mutandogli il nome, definì se stesso «Io il Dio Onnipotente» (*Gen.* 17,1). Isacco, benedicendo Giacobbe, così si esprime: «E Dio onnipotente ti benedica....» (*Gen.* 28,3). Si constata che si ricorre sempre a questo attributo di Dio, quando si incomincia qualche cosa (cfr. le parole rivolte dal Signore a Giacobbe in Bethel, *Gen.* 35,11).

L'onnipotenza di Dio è esaltata nei Salmi (64,7; 70, 18-19; 88,14; 105,2.8; 144,6.11-12) e presso i profeti (cfr. *Baruch*, 3,1-4, ecc.). L'Onnipotenza è l'attributo di Dio che Israele temeva più di tutti gli altri.

54. Dio è nella somma maestà e gloria

Dio è grande: di fronte a Lui tutte le cose create sono quasi nulla (cfr. *Is.* 40,9 seg., ove con parole solenni è descritta ampiamente la grandezza di Dio). «Poiché tutto il mondo dinanzi a te è come pulviscolo sulla bilancia, e come una goccia di rugiada che cade sulla terra al mattino» (*Sap.* 11,22).

La somma maestà di Dio e la sua gloria riempie tutta la terra. Dice il Signore quando minaccia, dopo la sedizione del popolo: «Io giuro che della gloria del Signore sarà ripiena tutta quanta la terra. Tutti però quegli uomini, i quali hanno veduto la mia maestà.... e non hanno obbedito alla mia voce, non vedranno la terra da me con giuramento promessa ai padri loro» (*Num.* 14,21-23).

Tutte le creature devono lodare questa gloria e maestà del Signore, come in Daniele (3,52 seg.) i tre giovani esortano e come molto sovente dicono i Salmi, specialmente 148,149,150.

Questa gloria e maestà di Dio è tale che gli uomini devono avvicinarsi sempre con timore. Così il popolo d'Israele deve con accurate purificazioni santificarsi prima di avvicinarsi alla gloria di Dio sul

populus cum gloriam Dei aliquatenus viderit in promulgatione legis ita queritur: «Cur ergo moriemur, et devorabit nos ignis hic maximus? Si enim audierimus ultra vocem Domini Dei nostri, moriemur» (*Deut.* 5,25).

Et aliquando haec gloria Domini implet templum (*Ex.* 40,32; *III Reg.* 8,10-11) ita ut omnes mirabiliter obstupescant. Quam gloriam fuse describit Ioannes in Apocalypsi (cfr. IV etc.).

55. Deus est vivens et ipsa vita

Formula veluti sacramentalis qua Deus aggreditur saepissime loqui vel minari est praecise «Vivo Ego» (cfr. *Num.* 14,21. 28; *Is.* 49,18; *Jer.* 22,24; *Ezech.* 17,19). Eodem modo saepe in Sacra Scriptura, *formula* solemnitatis et peremptoriae assertionis est «Vivit Dominus». Ita incipit Gedeon cum occidit Zebee et Salmana (*Jud.* 8,19); ita Booz alloquitur Ruth cum ad matrimonium invitat (*Ruth* 3,13). Ita alloquitur Saul cum irruit in filium Ionatham (*I Reg.* 14,39). Cfr. etiam *I Reg.* 26,10 etc.

Tandem Deus ipse dicitur «Deus vivus». Ita in *Ps.* 41,3: 83,3; *Jerem.* 10,10; *2 Machab.* 15,4; dum e contra character idolorum, in quo ab eis discernitur Deus verus, hic est: quod non sunt viva (cfr. *Sap.* 13,17; *Ps.* 113, 4 seqq. etc.). Hic locutionum usus, si attendatur ad eius apud populum frequentiam magnum habet valorem.

In novo Testamento item perspicua dicuntur:

Deus est fons totius vitae. «Auctorem vero vitae interfecistis» ita Petrus (*Act.* 3,15); «Dat vitam mundo» (*Jo,* 6,33): invitat ad se ut «vitam habeant» (*Jo.* 5,40).

In Deo est vita: «Pater habet vitam in semetipso» et dedit item Filio habere vitam in semetipso (*Jo.* 5,26).

Deus est ipsa vita: «Ego sum resurrectio et vita» (*Jo.* 11,25); ita Dominus loquens de se tanquam Deo. Item: «Ego sum via, veritas et vita» (*Jo.* 14,6). Quos textus non bene interpretantur aliqui, sumentes quasi agerent tantum de fonte vitae.

56. Deus est immutabilis

Quaelibet mutatio generatim in Deo excluditur: «Apud quem non est transmutatio nec vicissitudinis obumbratio» (*Jac.* 1,17). Ita Psalmista Deum alloquitur: «Ipsi (coeli) peribunt, tu autem

monte Sinai (*Es.* 19,10 seg.). Il popolo stesso dopo aver veduto parzialmente la gloria di Dio durante le promulgazione della Legge, così si lamenta: «Ma perché moriremo noi, e saremo divorati da quel grande fuoco? Se udiremo ancora un poco di più la voce del Signore Dio nostro, noi moriremo» (*Deut.* 5,25).

E talvolta questa gloria del Signore riempie il Tempio (*Es.* 40,32; *III Re*, 8,10-11) di modo che tutti rimangono mirabilmente stupiti. Questa gloria è ampiamente descritta dall'apostolo Giovanni nell'Apocalisse (cfr. cap. IV seg.).

55. Dio è vivo; è la vita stessa

La formula quasi di giuramento con cui Dio molto sovente incomincia a parlare o a minacciare è precisamente: «Io vivo» (*Num.* 14,21.28; *Is.* 49,18; *Ger.* 22,24; *Ez.* 17,19). Ugualmente e sovente nella S. Scrittura una formula di solennità e di asserzione perentoria è: «Vive il Signore». Così esclama Gedeone quando uccide Zebee e Salmana (*Giud.* 8,19). Così Booz parla a Ruth invitandola al matrimonio (*Rth.* 3,13). Così pure Saul quando si scaglia contro il suo figlio Gionata (*I Re*, 14,39; cfr. *I Re* 26,10, ecc.).

Infine Dio stesso viene chiamato «il Dio vivente». Così i Salmi 41,3; 83,3; *Ger.* 10,10; *II Macc.* 15,4; mentre, al contrario, la caratteristica in cui il vero Dio si differenzia dagli idoli, è questa: «non sono viventi» (cfr. *Sap.* 13,17; *Salmo* 113, ecc.).

L'uso di queste espressioni, se si considera la frequenza che aveva presso il popolo, ha un grande valore.

Così pure nel Nuovo Testamento è detto in modo chiaro: Dio è l'autore della vita «ma l'autore della vita voi lo uccideste» così dice l'Apostolo Pietro (*At.* 3,15); «Dà la vita al mondo» (*Gv.* 6,33). Invita a sé, perché «abbiano la vita» (*Gv.* 5,40). In Dio è la vita: «Poiché come il Padre ha in se stesso la vita» così ha dato al Figlio l'avere in se stesso la vita (*Gv.* 5,26).

Dio è la *vita stessa*: «Io sono la risurrezione e la vita» (*Gv.* 11,25). Questo è il modo di parlare di Gesù riguardo a se stesso. Egli dice pure: «Io sono via, verità e vita» (*Gv.* 14,6). Alcuni autori non interpretano bene questi testi, pretendendo che trattino quasi solo della fonte della vita.

56. Dio è immutabile

Qualunque mutazione in Dio è generalmente esclusa: «in cui non è mutamento né alternativa di adombramento» (*Gc.* 1,17). Così pure i Salmi: «Tu da principio, o Signore, fondasti la terra, e opera delle

permanes et omnes sicut vestimentum veterascent et sicut opertorium mutabis eos: Tu autem idem ipse es, et anni tui non deficient» (*Ps.* 101,27). Fit etiam comparatio ad mutationem creaturarum. «Non est Deus quasi homo ut mentiatur nec ut filius hominis ut mutetur» (*Num.* 23,19).

Ceteroquin unitas mirabilis quae apparet in ordine providentiae sicut in Scripturis describitur non tantum respectu redemptionis, sed respectu propriae rationis duorum testamentorum, quorum prius ita ad aliud ordinatur, facile innuit immutabilitatem Dei. Quomodo explicentur quaedam apparentes mutationes infra videbitur: sunt enim hae in creaturis, nullo modo in Creatore, qui non ipse mutat sed vult simpliciter eas mutare.

In his textibus modo vulgari evidenter excluduntur a Deo eadem quae negantur a scientifica notione immutabilitatis.

57. *Deus praedicatur aeternus*

Abraham dicitur in Bersabee invocasse «nomen Dei aeterni» (*Gen.* 21,33). In suo carmine, quod cecinerunt filii Israel, Moyses ait: «Dominus regnabit in aeternum et ultra» (*Ex.* 15,18). Ipse Dominus in ultimo cantico Moysis ait: «Levabo ad coelum manum meam et dicam: Vivo Ego in aeternum» (*Deut.* 32,40). Pars eucharistica cantici Tobiae (*Tob.* 13,1) ita incipit: «Magnus es, Domine, in aeternum et in omnia saecula regnum tuum». In Psalmis, sub diversis aspectibus in quibus a nobis cogitari potest, aeternitas Deo tribuitur: «Priusquam montes fierent.....a saeculo et usque in saeculum tu es Deus» (*Ps.* 89,2: consideratur a parte praeteriti). Cfr. *Ps.* 101,27 (a parte futuri). Cfr. etiam *Is.* 40,28, et 41,4, ubi Ipse Iahve dicit; «Ego dominus, primus et novissimus ego sum» sicut postea repetit 44,6.

Porro hoc animadvertatur: agendi, vivendi, narrandi ratio prophetarum quomodo est Dei repercussio, a quo licitum videtur deductiones facere, quae ad res divinas pertinent. Prophetae enim res vident sicut praesentes cum vero sint solum futurae, ita ut in suis visionibus iuxta ponant res in longinquis omnino locis positas ac in longum temporis spatium proiectas, ut ostendant temporum

tue mani sono i cieli. Essi periranno, ma tu sei immutabile, ed essi invecchieranno tutti come un vestito. E come un mantello li cambierai, e saranno cambiati; ma tu sei quello stesso e gli anni tuoi non verranno meno» (*Sal.* 101,26-28).

Si fa pure il paragone nei confronti delle mutazioni delle creature: «Dio non è come l'uomo, che può mentire, né come il figliuolo dell'uomo che può mutarsi» (*Num.* 23,19).

Del resto, dall'unità mirabile che appare nell'ordine della Provvidenza, come è presentata nelle Sacre Scritture, non solo riguardo alla Redenzione, ma riguardo alla ragione propria dei due Testamenti, il primo dei quali è in funzione del secondo, chiaramente si deduce l'immutabilità di Dio.

Per la spiegazione di certe mutazioni apparenti, si vedrà più avanti come esse avvengano nelle creature e non nel Creatore, che non muta se stesso. In questi testi, nel modo comune di dire si escludono da Dio in modo evidente le stesse cose che vengono escluse dalla nozione scientifica dell'immutabilità.

57. *Dio è eterno*

Abramo in Bersabee «invocò il nome del Signore Dio eterno» (*Gen.* 21,33). Mosé, nel suo Cantico, cantato dai figli d'Israele, così si esprime: «Il Signore regnerà nei secoli e oltre ancora» (*Es.* 15,18). Dio stesso, nell'ultimo cantico di Mosé esclama: «Alzerò al cielo la mia mano, e dirò: Come io vivo in eterno» (*Deut.* 32,40).

Il ringraziamento del cantico di Tobia, incomincia così: «Grande sei tu in eterno, o Signore, e il tuo regno è per tutti i secoli» (*Tob.* 13,1).

Nei Salmi, sotto aspetti diversi nei quali noi possiamo pensare, è attribuita a Dio l'eternità: «Prima che fossero fatti i monti, o formata la terra e il mondo, da tutta l'eternità e per tutta l'eternità, o Dio, tu sei» (*Sal.* 89,2). In questo salmo si considera l'eternità sotto l'aspetto di antecedenza. Si consideri anche il Salmo 101,27 in cui si considera la conseguenza.

Nel profeta Isaia troviamo questo testo: «Io il Signore, il primo e l'ultimo sono io» (*Is.* 40,28; cfr. pure 41,4; 44,6).

Si osservi inoltre: il modo di agire, di vivere e di narrare proprio dei Profeti è un certo riflesso di Dio, dal quale sembra lecito fare deduzioni riguardanti le cose divine. Infatti i profeti vedono le cose come presenti, mentre sono certamente future, in modo che nella loro visione giustappongono cose che sono assolutamente lontane nei luoghi e proiettate in grande intervallo di tempo, per mostrare

consequentiam saepius se omittere. Ideoque consequentiam hanc quodammodo ubi non est vident. *Cuiuscumque temporum consequentiae negatio aeternitas est.*

Aeternitas saepe Deo tribuitur in Apocalypsi; ipse Dominus eam sibi vindicavit in celeberrima cum Pharisaeis disputatione, quam ita excepit: «Amen, amen dico vobis, antequam Abraham fieret, Ego sum» (*Io.* 8, 58).

58. Deus est immensus

Animadvertendum sane est qua ratione et via in Scripturis Sanctis haec notio reperiri possit.

Deus excedit limites spatii quoscunque; sed ita sunt inepti limites spatii ad Eum capiendum, ita fortiter opponitur iis quae ad spatium pertinent, ut facillime innuatur Deum esse in alio omnino ordine ac ordine dimensionum. Sit exempli gratia: en quomodo orat Salomon in dedicatione templi: «Ergone putandum est quod vere Deus habitet super terram? Si enim coelum et coeli coelorum Te capere non possunt, quanto magis domus haec quam aedificavi» (*III Reg.* 8,27); «Magnus est et non habet finem, Excelsus et immensus» (*Bar.* 3,24); «Nunquid non coelum et terram ego impleo?» (*Jerem.* 23,24).

Esse ubique, omnia implere et excedere est praecise conceptus vulgaris immensitatis; iamvero Scriptura ad modum locutionis populi sese accommodat, ergo certe designat illam, quam conceptus philosophicus magis ornat et profundiori elucubratione describit, nempe immensitatem. Ceterum oppositio ad dimensiones spatii satis exprimitur. Labor abstractionis in his conceptibus paulatim fit expoliendo concretum et realem conceptum verum, qui apud vulgus est.

Nec minus explicite Scriptura ostendit Deum ubique praesentem. Videas integrum psalmum 138. Dominus in visione quinta Amos (*Am.* 9, 2 seqq.) ita loquitur: «Si descenderint usque in coelum, inde detraham eos. Et si absconditi fuerint in vertice Carmeli, inde scrutans auferam eos».

Etiam Deus arguit contra pseudoprophetas apud Jeremiam 23,23-24: «Putasne Deus e vicino ego sum, dicit Dominus, et non

che assai sovente fanno astrazione dalla successione del tempo. Perciò, in qualche modo, vedono dove questa successione non esiste. *La negazione di qualunque successione di tempo è l'eternità.*

L'eternità è spesso attribuita a Dio nell'Apocalisse. Il Signore Gesù stesso se la rivendica in quella famosa disputa con i farisei, nella quale così eccepisce: «In verità, in verità vi dico: prima che fosse fatto Abramo, io sono» (*Gv.* 8,58).

58. Dio è immenso

Si badi bene con quale metodo si può ritrovare questo concetto nelle Sacre Scritture.

Dio supera i limiti di qualunque spazio, così come sono inetti i limiti dello spazio a circoscriverlo. È così grande l'opposizione al concetto di spazio che facilmente si può comprendere che Dio è in un ordine assolutamente diverso dall'ordine delle dimensioni. Per esempio: ecco come prega Salomone in occasione della dedicazione del tempio: «È dunque credibile che Dio abiti veramente sopra la terra? Poiché se il cielo, e gli altissimi cieli non possono contenerti, quanto meno questa casa, edificata da me?» (*III Re* 8,27). «Egli è grande, e non ha termine; eccelso e immenso» (*Baruch* 3,25). «Non riempio forse io il cielo e la terra? dice il Signore» (*Ger.* 23,24).

Essere dovunque, riempire e superare ogni cosa, è esattamente il concetto popolare dell'immensità di Dio.

Infatti la Sacra Scrittura si adatta al modo di parlare del popolo, e perciò designa certamente quella immensità che il concetto filosofico arricchisce maggiormente e descrive con più profondo raziocinio. D'altra parte in questo modo si esprime sufficientemente l'opposizione alle dimensioni dello spazio. Il lavoro di astrazione viene fatto un po' alla volta per spiegare il concreto, reale e vero concetto esistente nel popolo.

La Sacra Scrittura non esprime meno esplicitamente l'onnipresenza di Dio. Si consideri, per es. l'intero Salmo 138.

Il Signore, nella quinta visione ad Amos parla così: «Anche se scendessero fino all'inferno, di là io li trarrò fuori con la mia mano; e se salissero fino al cielo; di lassù io li precipiterò. E se si nascondessero sulla cima del Carmelo, io li rintraccerò e li farò venir fuori, e se agli occhi miei si celeranno nel fondo del mare, ivi ordinerò al dragone che li morda» (*Amos* 9, 2-3).

Così pure in Geremia Dio osserva contro gli pseudo-profeti: «Credi tu che io sia Dio da vicino, dice il Signore, e non Dio da

Deus de longe. Si occultabitur vir in absconditis et ego non videbo eum?».

Ceterum tota Sacra Scriptura ostendit ubique praesentiam Dei.

59. Deus est iustus

Deus reddit bona bonis: perlegatur tota patriarcharum historia. «Tu benedices iusto» (*Ps.* 5,13). Idem dat mala malis; hoc apparet ex tota historia diluvii (*Gen.* 6), ex historia Sodomae (*Gen.* 18), et uxoris Lot (*Gen.* 19). Moyses in monte sic Deum alloquitur: «qui reddis iniquitatem patrum filiis ac nepotibus» (*Ex.* 34,7). Tobias ita in cantico suo edicit: «Ipse castigavit nos propter iniquitates nostras» (*Tob.* 13,5). Cfr. *Ps.* 9,6; *Ps.* 10,6 seqq.; *Is.* 59,17.

De ipso Deo directe iustitia praedicatur: «Iustitia tua sicut montes Dei» (*Ps.* 35,7); «iudicabit populos in aequitate» (*Ps.* 95,10).

Ipse Deus simpliciter iustus dicitur; v. g. *Deut.* 32,4; *II Reg.* 23,3; *II Paral.* 12,6; *II Esdr.* 9,8; *Esther* 14,7; *Ps.* 114,5; *Ps.* 118,106; *Ps.* 144,17; *Jer.* 23,6; *Thren.* 1,18; *Jo.* 17,25 ubi ipse Dominus loquitur etc.

Rem hanc plane confirmabit: Deus apparet ultor illorum omnium qui opprimuntur (*Gen.* 4, 6 seqq.), tutor iuris publici et officii iudicum (*Deut.* 16, 18 seqq., 17, etc.), nec non et Regum (*ibid.*); assertor proprietatis et officiorum iustitiae (*Deut.* 25, 13 seqq.); decernens poenas in ultionem culparum (*Is.* 18, seqq.), excludens plane quamlibet personarum acceptionem.

In his textibus, sicut et in aliis, bene attendatur non semper dici iustitiam consistere in illo facto vel actu qui praedicatur de Deo; sed ea facta praedicantur quia Deus iustus est: scilicet, eius iustitiae causa est Deus quia iustus.

60. Deus est clemens et misericors

Moyses ita in monte orat Dominum: «Dominator Domine Deus, misericors et clemens, patiens et multae miserationis ac verax» (*Ex.* 34,6). Iterum Moyses de misericordia Dei loquitur in suo sermone legislativo ubi agit de extirpatione idolatriae (*Deut.* 7,9). De eadem misericordia magnifice edicit in suo cantico Tobias (*Tob.* 13,5). Auctor Ecclesiastici mirans exclamat: «Quam magna misericordia Domini et propitiatio Illius convertentibus ad se» (*Eccli.* 17,28), et

lontano? Potrà forse occultarsi un uomo nei suoi nascondigli, in modo che io non lo veda?» (*Ger.* 23,23-24).

Del resto, tutta la Sacra Scrittura dimostra ovunque l'onnipresenza di Dio.

59. Dio è giusto

Dio rende bene ai buoni; si consideri tutta la storia dei patriarchi. «Tu benedirai il giusto» (*Sal.* 5,13). Così pure rende male ai malvagi. Questo lo si vede chiaro da tutta la storia del diluvio (*Gen.* 6), dalla storia di Sodoma (*Gen.* 18) e della moglie di Loth (*Gen.* 19).

Mosé sul monte così parla a Dio: «...che punisci l'iniquità dei padri sopra i figli e i nipoti ...» (*Es.* 34,7). Tobia nel suo Cantico si esprime così: «Egli ci ha castigati per le nostre iniquità» (*Tob.* 13,5). Cfr. pure i Salmi 9,6; 10,6 segg. *Is.* 59,17.

La Sacra Scrittura esalta direttamente la giustizia di Dio: «La tua giustizia è come gli altissimi monti» (*Sal.* 35,7). «Egli giudicherà i popoli con equità» (*Sal.* 95,10).

Dio è chiamato semplicemente «giusto», come per es. in *Deut.* 32,4; *II Re* 23,3; *II Paralip.* 12,6; *II Esdra* 9,8; *Ester* 14,7; *Sal.* 114,5; 118,106, 137-138; 144,17; *Ger.* 23,6; *Lamt. Ger.* 1,18; *Giov.* 17,25 dove parla lo stesso Signore ecc.

Dio è presentato come il vendicatore di tutti coloro che sono oppressi (*Gen.* 4,6 seg.); tutore del diritto pubblico e dell'ufficio dei giudici (*Deut.* 16,18 seg.), come pure dei governanti (ivi); assertore della proprietà e dei doveri di giustizia (*Deut.* 25,13 seg.), stabilendo delle pene in vendetta delle colpe (*Is.* 8 seg.), escludendo evidentemente ogni favoritismo (*Deut.* 1,17; *Giac.* 2,9).

Si osservi bene che nei testi citati, come pure in altri, non si dice sempre che la giustizia consiste in un determinato fatto o atto che si attribuisce a Dio, ma si presentano quei fatti perché Dio è giusto, cioè la causa di quella giustizia è Dio, proprio perché è giusto.

60. Dio è clemente e misericordioso

Mosé sul monte così prega il Signore: «Dominatore, Signore Dio, misericordioso e clemente, paziente e di molta misericordia, e verace» (*Es.* 34,6). Mosé parla ancora della misericordia di Dio nel suo discorso legislativo, ove tratta dell'estirpazione dell'idolatria (*Deut.* 7,9). Della stessa misericordia parla magnificamente Tobia nel suo Cantico (*Tob.* 13,5). L'autore dell'Ecclesiastico stupefatto esclama: «Quanto è mai grande la misericordia del Signore, e la benignità di lui con quelli che a lui si convertono!» (*Eccl.* 17,28), e

paulo infra (18,9): «Propter hoc patiens est Deus in illis et effundit super eos misericordiam suam».

Psalmi pluries laudibus ornant misericordiam Domini v. g. 35, 6; 50,3; 58, 18; 88; 89; 90; 99; 100,1; 102,8; 106; 114; 115; 116.

Isaias (40,11) ita Deum describit: «Sicut pastor gregem suum pascet; in brachio suo congregabit agnos et in sinu suo levabit; fetas ipse portabit». Et ulterius idem Isaias (49,15): «Numquid oblivisci potest mulier infantem suum, ut non misereatur filio uteri sui? Et si illa oblita fuerit, Ego tamen non obliviscar tui».

De hac re textus fere innumeri praesertim ex Novo Testamento afferri possunt. Haec sufficiant.

61. Nota

Plurima adhuc sunt in Scripturis quibus Deus describitur, quibus mirabiles praedicationes de Deo complentur. Quae diximus nihil aliud sunt nisi parvum specimen. Notamus tamen has magnitudines Dei quascumque, non tantum apparere ex textibus singillatim sumptis et apte expositis, sed ex synthetica consideratione totius operis divini, ab exordio creationis ad promissa nondum completa, quale in Sacris Scripturis praecise describitur. Nec difficile est videre easdem perfectiones, quas nuper novimus, cognosci etiam quamvis alio modo et alio fonte, lumine naturalis rationis.

Alia sunt Dei attributa quae nondum enumeravimus; de his etenim sermo fiet insequentibus tractationibus.

poco dopo «Per questo il Signore è paziente con essi, e versa sopra di loro la sua misericordia» (*Ib.* 18,9).

I Salmi molte volte celebrano la misericordia del Signore; per es. 35,6; 50,3 seg.; 58,18; 88; 89; 90; 100,1; 102,8; 106; 114; 116.

Isaia così descrive il Signore: «Egli come il pastore pascerà il suo gregge; egli con la sua fortezza raccoglierà gli agnelli, e li solleverà al suo seno, porterà egli stesso le pecore che sono gravide» (*Is.* 40,11). E più oltre lo stesso Isaia (49,15) dice: «Può una donna scordarsi del suo bambino, in modo da non avere compassione del figlio delle sue viscere? E se questa potesse dimenticarsene, io però non mi dimenticherò di te».

Su questo argomento si potrebbero portare innumerevoli testi del Nuovo Testamento. Questo però può essere sufficiente.

61. Nota

Nelle Sacre Scritture ci sono molti altri testi che descrivono Dio, che dicono mirabili parole riguardo a Lui. Quanto abbiamo detto non è che un piccolo saggio. Notiamo tuttavia che le grandezze di Dio non solo risultano dai testi presi singolarmente e dovutamente esposti, ma da una considerazione sintetica di tutta l'opera divina, dall'inizio della creazione alle promesse non ancora adempiute, che precisamente sono descritte nella Sacra Scrittura. E non è difficile vedere che le stesse perfezioni, che in precedenza abbiamo esposto, possono anche essere conosciute, sebbene in altro modo e da altra fonte, con il lume naturale della ragione.

Ci sono altri attributi di Dio che non abbiamo ancora esposto, ma di questi ci occuperemo in séguito.

CAPVT II
QVAE DEO TRIBVVNTVR IN CATHOLICA TRADITIONE

62. *Criterium huius historicae expositionis*

Aliquid, cum agitur de qualibet praedicatione, claritatis gratia accurate praemittendum est.

Omnia sive sint conceptus, sive sint attributa etc. dupliciter praedicari possunt, modo vulgari et modo scientifico. Primo modo res describuntur potius ex notis quam ex intrinseca natura; ex notis tamen quae inaequivocabiliter illam naturam indicant; potius ex iis quae apparent, quam ex propria definitione.

Alio modo res per suas causas, apte, perfecte in sua quidditate analysi subicitur, et inde definitur. Praedicatio vulgaris ergo alia est a praedicatione scientifica: semper quidem praecedit vulgaris scientificam quae est veluti reflexa prioris: prior est concreta, posterior est abstracta, et quidem abstracta a priore, unde in vulgari cognitione non tantum virtualiter sed formaliter implicite scientifica continetur. Generatim hae re sunt idem, modo differunt.

Haec quidem praeponenda censuimus quia quidam conceptus circa Deum (v. g. aeternitatis, immensitatis, aseitatis) sunt sat difficiles: eorum autem praedicatio fit paulatim scientifica; hoc vero nil interest, quia in cognitione vulgari, quae semper adest, et illa, postea exposita, apte, bene et formaliter continentur.

Sub hoc criterio plane intellegi potest brevis expositio historico-dogmatica quae statim sequitur.

63. *Expositio historico-dogmatica*

Ea quae de Deo diximus, quae ex Scripturis excerpsimus, semper ab initio et in cuiuscumque generis documentis, saepissime passim inveniuntur, modo tamen vulgari; elucubrationes theoreticae postea incipiunt.

In quibus documentis positivis, non tantum adnumeranda sunt opera scriptorum ecclesiasticorum, sed et monumenta archaeologica, praesertim liturgica. Haec, quamvis, paucis exceptis, non habeamus ante sec. III, tamen sunt indicia semper aliorum eiusdem

CAPITOLO II
GLI ATTRIBUTI DI DIO NELLA TRADIZIONE CATTOLICA

62. Criteri di questa esposizione storica

All'inizio di qualunque trattazione, per amore di chiarezza, bisogna premettere qualche cosa.

Ogni cosa, sia che si tratti di concetti, sia che si tratti di attributi o altro, può essere esposta in due modi; in modo volgare e in modo scientifico. Nel primo modo le cose vengono esposte piuttosto dalle caratteristiche esteriori che dalla loro intrinseca natura: dalle caratteristiche esteriori che tuttavia indicano inequivocabilmente una data natura; piuttosto dalle cose apparenti che da una definizione appropriata.

Nell'altro modo, una cosa viene propriamente e perfettamente analizzata secondo le sue cause e nella sua essenza, e così definita. Pertanto l'esposizione volgare è diversa da quella scientifica, ma sempre, l'esposizione volgare precede quella scientifica, che è quasi un riflesso della prima. La prima è concreta, la seconda invece è astratta e anche tratta dalla prima, perciò nella cognizione volgare non solo è contenuta virtualmente, ma anche implicitamente in modo formale quella scientifica. Generalmente queste cose sono uguali nella sostanza, differenti nel metodo.

Abbiamo pensato di dire anzitutto quanto sopra, perché alcuni concetti riguardanti Dio (per es. l'eternità, immensità, aseità) sono abbastanza difficili; la loro esposizione diventa scientifica gradualmente; ma questo poco importa, perché nella cognizione volgare, che è sempre presente, anche questa seconda (cioè scientifica), come viene esposto in seguito, è contenuta in modo giusto, bene e formalmente.

Con questo criterio si può capire la breve esposizione storico-dogmatica che segue.

63. Esposizione storico-dogmatica

Quanto abbiamo detto di Dio, l'abbiamo preso dalle Sacre Scritture; sempre, fin dall'inizio e in qualunque genere di documenti, con grande frequenza, si trova esposto in modo volgare; i ragionamenti teorici incominciano dopo.

In questi documenti positivi non si devono solo annumerare le opere degli scrittori ecclesiastici, ma i monumenti archeologici, specialmente quelli liturgici. Questi tuttavia, con poche eccezioni, non sono in nostro possesso prima del III secolo, ma sono tuttavia

generis documentorum, quae pertinent etiam ad antiquissima, immo primitiva tempora.

In his omnibus iugiter sermo fit de divinis attributis. Horum omnium specimen S. Clemens audiatur in mirabili adprecatione sub finem suae epistolae: «Nos autem orantes ac supplicantes precabimur, ut Opifex omnium rerum numerum electorum suorum in toto mundo conservet...., ut oculis cordis nostris apertis noscamus Te solum Altissimum in altissimis, Sanctum in Sanctis quiescentem, qui..... solus Benefactor....., qui intueris in abyssos..... omnis spiritus creator et episcopus..... Tu enim perennem mundi constitutionem per effectus manifestasti: Tu, Domine, orbem terrae fundasti, fidelis in omnibus generationibus, iustus in iudiciis, admirabilis in fortitudine et magnificentia; sapiens in condendo et prudens in creatis stabiliendis; bonus in iis quae videntur, et fidelis in eos qui in Te confidunt; benignus et misericors, dimitte nobis iniquitates et iniustitias et peccata et delicta nostra.... Ostende faciem tuam super nos ut bonis fruamur in pace, ut tegamur manu tua potenti..... Tu enim Domine, coelestis rex saeculorum, filiis hominum das gloriam et honorem..... Qui solus haec et plura nobiscum agere potes. Tibi confitemur per Pontificem ac Patronum animarum nostrarum, Jesum Christum, per quem Tibi gloria et maiestas et nunc et in generationes generationum et in saecula saeculorum. Amen» (*1 Cor.* 59, 2; 60; 61).

Hunc modum praedicandi divinas magnitudines quocumque tempore fuisse, tam evidenter conspicimus, ut necessarium non sit ultra testimonia referre. Neque de his omnibus unquam in catholica traditione oborta est dubitatio.

Attamen ad rei confirmationem, bonum est aliquatenus intendere in progressum, quo praedicationes de Deo fuerunt ab initio scientifice elaboratae, praesertim postquam schola Alexandrina connubium cum Graeca philosophia alacriter in rebus divinis explicandis aggressa est.

I. Iam saeculo II, tempore nempe Apologetarum et Antihaereticorum, apparent non pauci conatus altius et profundius explicandi ea, quae de Deo Scriptura et Apostolica traditio tam perspicue praedicabant; et hoc, quamvis directe munus apologetarum non fuerit tam explicandi quam defendendi. Quod vero in his maximum apparet est continua sub diversis formis affirmatio transcendentiae et unitatis Dei contra materialitatem et pluralitatem deorum gentilita-

sempre degli indizi di altri documenti dello stesso genere che appartengono a tempi antichissimi, anzi primitivi.

In tutti questi documenti si parla degli attributi divini, come per es. tra tutti, si veda s. CLEMENTE, nella mirabile preghiera verso la fine della sua lettera I ai Corinti: «Noi... pregheremo, supplicando assiduamente e implorando affinché il Creatore di tutte le cose conservi in tutto il mondo il numero stabilito dei suoi eletti... affinché con gli occhi aperti del nostro cuore conosciamo te solo altissimo nelle sublimi altezze, Santo che siedi tra i santi..., solo Benefattore degli spiriti... che sondi gli abissi... creatore di ogni spirito e governatore ...» (*I Cor.* 59,2 seg.). «Tu hai mostrato con gli effetti la perenne costituzione del mondo; Tu, Signore, hai creato la terra, fedele in tutte le generazioni, giusto nei giudizi, ammirevole in fortezza e magnificenza, sapiente nel creare e prudente nell'ordinare le cose create, buono con quelli che si salvano e fedele con quelli che confidano in te, misericordioso e compassionevole, perdona a noi le nostre iniquità, e le ingiustizie e i peccati e i delitti ... Anzi, o Signore mostra a noi dall'alto il tuo volto per il bene nella pace, affinché siamo coperti dalla tua mano potente» (*I Cor.* 60). «Tu infatti, Signore, celeste re dei secoli, dài ai figli degli uomini gloria e dignità ... Tu solo capace di operare in noi questi e molti altri beni, in te confidiamo per mezzo del Pontefice e Avvocato delle anime nostre, Gesù Cristo, per mezzo del quale a te gloria e onore adesso e nelle generazioni delle generazioni e nei secoli dei secoli» (*I Cor.* 61).

Comprendiamo con tale evidenza questo modo di esprimere le grandezze della divinità, che non è necessario portare altre testimonianze. E di tutte queste cose non sorse mai dubbio nella Tradizione cattolica.

Tuttavia, per confermare l'argomento, è bene soffermarci alquanto, procedendo oltre, vedere come all'inizio gli attributi divini furono scientificamente elaborati, specialmente dopo che la Scuola Alessandrina si unì alla filosofia greca nell'investigare a fondo le cose divine.

I. Già nel II secolo, cioè al tempo degli apologisti e degli antieretici, appaiono non pochi sforzi per spiegare ulteriormente e più profondamente quelle cose che la Sacra Scrittura e la Tradizione Apostolica insegnavano così chiaramente riguardo a Dio, sebbene il compito degli apologeti non fosse quello di spiegare, ma piuttosto di difendere. Quello che si rivela in ciò di primaria importanza è la continua e multiforme affermazione della trascendenza divina e dell'unità di Dio contro la materialità e pluralità degli dèi nel mondo

tis. Et facile apparet in conceptu transcendentiae seu omnimodi excessus rerum divinarum supra creatas res, contineri eloquenter ea omnia quae explicando dici possunt de conceptu «Actus puri» seu «Entis a se», quod est Deus.

Inquisitiones praeterea, uti infra videbimus, hoc saeculo factae sunt, et sat profundae circa conceptum simplicitatis, spiritualitatis Dei; circa ideam infinitatis, immensitatis, immutabilitatis, aeternitatis eiusdem; immo circa scientiam Dei et praedestinationem. Quae omnes inquisitiones in dies profundiores factae sunt in Patribus saeculi IV et V usque ad praeclarissimam inter omnes expositionem, quam de eisdem fecit divus Thomas.

II. Claritatis expositionis gratia, videamus progressum de praecipuis, seu gradualem expolitionem quarundam praedicationum circa Deum.

Conceptus «Entis a se» sat invenitur, uti diximus, apud scriptores primitivos in conceptu transcendentiae. Ceterum omnes alii conceptus simul sumpti dant praecise conceptum «aseitatis». Audiatur speciminis gratia Irenaeus: «Multum enim distat omnium Pater ab his, quae proveniunt hominibus, affectionibus et passionibus; et simplex et non compositus et similimembrius (uniformis) et totus Ipse sibimetipsi similis et aequalis est; totus cum sit sensus, et totus spiritus, et totus sensibilitas, et totus ennoea, et totus natio, et totus auditus, et totus oculus, et totus lumen, et totus fons omnium bonorum.... Est autem propter haec et super haec inenarrabilis. Sensus enim capax omnium bene et recte dicetur, sed non similis hominum sensui; et lumen rectissime dicetur, sed non simile ei, quod est secundum nos, lumini» (*A.H.* II,13,3-4; P. G. 7,744). Transcendentia evidenter et sufficienter describitur.

Profundior tamen de hac re elucubratio fuit saeculo IV apud Athanasium in *Ep. de decretis Nicaenae synodi*, c. 11; apud Hilarium in *De Trinitate* II capitibus 6-7; apud Basilium in *Adversus Eunomium* I, 15; apud Nazianzenum, principem theologorum in *Oratione theologica* IV,2 et 18 (cfr. R. J. 991-993); apud Hieronymum in *Commentario in Ep. ad Eph.* II, 3, 14; apud Augustinum (cfr. *Enarratio in Psalmum* 134,4) etc.

Possumus ergo concludere de hac re disseruisse omnes magnos Patres periodus aureae, non innovantes, sed explicantes.

pagano. È ben evidente che nel concetto della trascendenza, cioè nell'assoluta superiorità delle cose divine su quelle create, è contenuto in modo eloquente tutto ciò che nella spiegazione si può dire del concetto di Atto puro, di Essere a sé stante, che è Dio.

Inoltre, come vedremo in seguito, in questo secolo si sono fatte molte ricerche, ed anche assai profonde, circa i concetti di semplicità e spiritualità di Dio; riguardo al concetto della sua infinità, immensità, immutabilità, ed eternità, e anche circa la scienza di Dio e la predestinazione. Tutti questi studi furono sempre più approfonditi dai SS. Padri dei secoli IV e V, fino all'esposizione, tra le altre la più celebre, quella che fece S. Tommaso.

II. Per maggiore chiarezza di esposizione, vediamo il progresso dei più importanti di questi studi, cioè la graduale spiegazione di alcune affermazioni riguardanti Dio.

Il concetto di «Ente a sé stante» si trova abbastanza frequentemente presso gli scrittori primitivi incluso nel concetto della trascendenza. Del resto, tutti gli altri concetti presi assieme, dànno precisamente il concetto della «aseità» (essere a sé stante). Citiamo come esempio s. Ireneo: «Il Padre di tutti è molto lontano dalle affezioni e passioni che sono negli uomini; è semplice e non composito e uniforme ed è tutto simile ed eguale a se stesso; essendo tutto senso e tutto spirito, e tutto sensibilità e tutto intelletto e tutto ragione, e tutto udito, e tutto vista, e tutto lume e tutto fonte di tutti i beni... Ed è per queste cose e sopra tutte queste cose, inenarrabile. Infatti il senso di tutti è capace, si dirà bene, ma non è simile al senso umano; e viene detto rettamente «lume», ma quello che secondo noi è «lume», non è simile a Lui» (*Adv. haer.* II, 13, 3–4; PG. 7,744).

La trascendenza è evidentemente e sufficientemente descritta. Tuttavia, il ragionamento su questo argomento fu più profondo nel IV secolo in s. ATANASIO, nella *lettera sui Decreti del Concilio di Nicea*, cap. 11 (*Epist. de Decr. Nic. Syn.*; PG. 25,441; RJ. 754); in s. ILARIO (*De trinitate*, 2,6; PL. 10,54; RJ. 860); in s. BASILIO (*Adv. Eunomium* 1,15; PG. 29,545; RJ. 932); in s. GREGORIO NAZIANZENO, principe dei teologi, nella sua *Oratio theologica* 30, 2 e 30,18; PG. 36,105 RJ. 991; PG. 36,125; RJ. 993; in s. GIROLAMO nel *Commentarium in Ep. ad Ephesios* 2,3,14; PL. 26,488; RJ. 1367; in s. AGOSTINO *Enarrationes in Psalmos* 134,4; PL. 37,1741; RJ. 1489 ecc.

Possiamo concludere che di questo argomento hanno trattato tutti i SS.Padri del periodo aureo, non facendo innovazioni, ma dando delle spiegazioni.

III. Identitas ipsa inter essentiam Dei et Eius attributa, inter attributum et attributum, de qua actum est in sectione prima huius partis, sufficienter ab initio exprimitur in conceptu unitatis et perfectionis divinae. Iam diximus, Sacram Scripturam ipsam simpliciter identificare Deum cum aliquo Eius attributo, cum v. g. dicitur «Deum esse ipsam vitam, veritatem, charitatem». Identitatem hanc innuit, vel saltem prae oculis habet Irenaeus in textu nuperrime allato, nec desunt allusiones in prioribus Patribus. Res tamen est profundissime, saepe et late exculta a S. Augustino. Ita in *Enarratio in Ps.* 101,2,10, ubi Deus ponitur esse eius aeternitas; ita in *De Trinitate*, 6,7,8: «Deus vero multipliciter quidem dicitur magnus, bonus, sapiens, beatus, verus et quidquid aliud non indigne dici videtur; sed eadem magnitudo eius est, quae sapientia; non enim mole magnus est sed virtute, et eadem bonitas quae sapientia et magnitudo, et eadem veritas, quae illa omnia et non est ibi aliud beatum esse, et aliud magnum, aut sapientem aut verum, aut bonum esse, aut ipsum esse» (cfr. etiam *ib.* 6,4,6; 7, 5,10; 15,13,22; *De Civitate Dei* XI, 10,1).

IV. Simplicitatis divinae profundiorem expositionem, ope philosophiae, iam invenimus apud Clementem Alex. (*Stromata* 5,12,81,6) et praesertim apud Origenem (*De principiis* 1,1,6, RJ. 451) etc. De hac quaestione, sat fuse, paulo post, disserit Tertullianus in suo *Contra Hermogenem.* Res dein maiore studio ornata est.

V. De spiritualitate Dei fusius actum est, et res bene intelligitur ex eorum fine, ab ipsis apologetis fere omnibus. Ita Aristides qui accurate statuit conceptum materialitatis et immaterialitatis (*Apologia*, 4); ita Tatianus (*Adversus Graecos Oratio*, 4), ita Athenagoras (*Legatio pro Christianis* 4). Textum videre potes in his Praelectionibus (P. I, sect. I, n. 7). Quaestio ulteriore expolitione ornatur in Clemente Alexandrino (*Stromata* 5,12,81,6. R. J. 424).

VI. Conceptus infinitatis accuratior inlustratio invenitur in Irenaeo: «Et hoc Deus ab homine differt, quoniam Deus quidem facit, homo autem fit; et quidem qui facit semper idem est: quod autem fit

III. L'identità stessa tra l'essenza di Dio e i suoi attributi e tra attributo e attributo di cui si è parlato nella sezione prima di questa parte, si esprime sufficientemente fin dall'inizio nel concetto dell'unità e della perfezione divina. Già abbiamo detto che la stessa Sacra Scrittura identifica semplicemente Dio con qualche suo attributo, come per es. Dio è la stessa vita, verità, amore. Si riferisce a questa identità, o almeno l'ha presente s. IRENEO nel testo sopra citato, né mancano delle allusioni nei primi SS.Padri. L'argomento tuttavia è profondamente e ampiamente trattato da s. AGOSTINO. Così egli dice in *Enarrat. in Psalm.* 101,2,10; (PL. 37,1311; RJ. 1481, ove dice che Dio è la sua stessa eternità; così pure in *De Trinitate* 6,7,8; PL. 42,929; RJ.1666: «Dio infatti è chiamato anche in modo molteplice grande, buono, sapiente, beato, vero e qualunque altra cosa che non abbia apparenza di indegnità, ma la sua grandezza e la stessa verità, è tutte quelle cose, e ivi non è altra cosa l'essere beato e altra l'essere grande o sapiente, o vero, o buono, o essere l'essere stesso».

(Cfr. pure nella stessa opera 6,4,6; PL. 42,927; RJ. 1664; 7,5,10,1; PL 42,942; RJ. 1669; 15,13,22; PL. 42,1076; RJ. 1676; *De Civitate Dei* 11,10; PL. 41,325; RJ. 1748).

IV. Già troviamo in CLEMENTE ALESSANDRINO, tramite la filosofia, una più profonda esposizione della semplicità divina (*Stromata* 5, 12,81,6; PG. 9,121; RJ. 421) e soprattutto in ORIGENE (*De Principiis*, 1,1,6; PG. 11,124; RJ. 451). Poco dopo tratta di questo argomento abbastanza diffusamente TERTULLIANO nella sua opera *Adversus Hermogenem* (PL. 2,199; 2,201; 2,204; RJ. 321, 322, 323). In seguito l'argomento ebbe trattazione più ampia.

V. Da parte di quasi tutti gli APOLOGETI la spiritualità di Dio ebbe una trattazione più ampia, e ciò si comprende bene considerando il loro scopo. Così ARISTIDE definisce accuratamente il concetto di materialità e di immaterialità (*Apologia* 4; PG. 96,1109; RJ. 111), come pure TAZIANO (*Adversus Graecos oratio* 4; PG. 6,813; RJ. 152). ATENAGORA (*Legatio pro Christianis* 4; PG. 6,897; RJ. 161). Vedi questo testo nella parte I, seq. 1, c. 7. La questione viene trattata ancora più diffusamente da CLEMENTE ALESSANDRINO (*Stromata* 5,12,81,6; PG. 9,121; RJ. 424).

VI. Una più accurata illustrazione del concetto di infinità si trova in s. IRENEO: «E per questo Dio differisce dall'uomo, perché Dio fa, l'uomo è fatto; e colui che fa è sempre lo stesso, quello che è fatto

et initium et medietatem et adiectionem et augmentum accipere debet. Et Deus quidem perfectus in omnibus, ipse sibi aequalis et similis, totus cum sit lumen, et totus mens et totus substantia et fons omnium bonorum; homo vero profectum percipiens et augmentum ad Deum» (*A. H.* IV, 11,2). Item Clemens Alexandrinus qui (*Stromata* 5,12,181,6) ponit Deum ita infinitate excedere ut apte cogitari nequeat.

VII. Immensitatis conceptus, iam perscrutatur in Herma; ipse enim dat fundamentum immensitatis in oppositionem ad dimensiones, respectu quorum «Deus incapabilis est» (*Pastor*, mand. 1,1). Audiatur Theophilus Antiochenus: «Dei Altissimi et Omnipotentis et vere Dei, non est solum ubique esse, sed etiam omnia inspicere, omnia audire, nedum loco contineri; alioqui continens locus maior Eo invenietur; est enim quod continet maius eo quod continetur; Deus autem loco non circumscribitur, sed Ipse est omnium locus» (*Ad Autolycum* 2,3).

Res item apte perpenditur in Irenaei fragmento, *ad Demetrium*: «Immensus cum sit Deus et mundi opifex atque omnipotens, immensa et mundi opifice atque omnipotenti voluntate, et effectu novo potenter et efficaciter fecit.... Atque adeo continet singula et ad proprium perducit excitata, ob quem excita sunt et nata, nullo modo in aliud, quam prius natura fuerat transmutatum. Nam proprium hoc est operationis Dei, in infinitatem sensus tantum progredi aut mentem etiam transgredi, rationem et orationem, tempus et locum, et omne aevum; verum etiam excedere substantiam et plenitudinem seu perfectionem». Quo in textu transcendentia etiam Dei describitur. Conferri potest etiam Clemens Alex. (*Strom.* 5,12,81-82: R. J. 424) ut sciamus circa hunc conceptum quaesisse etiam scholam Alexandrinam.

VIII. Immutabilitas attentius consideratur iam in Aristide qui ita Hadrianum alloquitur: «Ad ipsa igitur elementa, o rex, accedamus, ut ea deos non esse demonstremus, sed corruptioni et mutationi subiecta, atque ex nihilo in ortum producta esse, iussu Dei veri, qui

deve ricevere un inizio, uno svolgimento, un'aggiunta e un aumento. E Dio fa bene, e ne deriva bene all'uomo. E Dio è perfetto in tutto, egli è uguale e simile a se stesso, essendo tutto luce e tutto mente e tutto sostanza e fonte di tutti i beni; l'uomo invece prende origine e sviluppo da Dio» (*Adv. haer.* 4,11,2; PG. 7, 1002; RJ. 229). Così pure CLEMENTE ALESSANDRINO espone come Dio talmente eccede nell'infinità che non lo si può pensare adeguatamente (*Stromata* 5,11,71,3; PG. 9, 109).

VII. Il concetto dell'immensità già affiora nel «Pastore» di ERMA; egli infatti pone il concetto di immensità in opposizione alle dimensioni, rispetto alle quali Dio è colui «che nulla può contenere» (*Pastor*, Mand. 1,1; PG. 2,913; RJ. 85). Ascoltiamo TEOFILO di Antiochia: «È proprio di Dio altissimo e onnipotente e veramente Dio, non solo essere dappertutto, ma anche vedere tutto, sentire tutto e non essere contenuto da un luogo, altrimenti il luogo che lo contiene sarebbe più grande di lui; infatti ciò che contiene è più grande di ciò che è contenuto; Dio poi non è circoscritto da un luogo, ma egli è il luogo di tutte le cose» (*Ad Autolycum*, 2,3; PG. 6,1049; RJ. 177).

L'argomento è pure ben trattato da s. IRENEO, fr. 6 *ad Demetrium*: «Dio, essendo immenso e creatore del mondo e onnipotente, con infinita ed onnipotente volontà creatrice del mondo, e con nuova opera potentemente ed efficacemente fece sì che ogni abbondanza delle cose create, avesse principio, mentre prima non era, cioè qualunque cosa cade sotto la vista e qualunque viene sotto gli occhi di Dio. E in modo da contenere le singole cose e condurle al proprio fine, per il quale sono state concepite e nate, non mutato in alcun modo da quello che era prima per natura. Infatti questo è proprio dell'opera di Dio, non solo avanzare nell'infinità del sentire, o oltrepassare anche l'intelligenza, la ragione e l'espressione, il tempo e il luogo e ogni età, ma anche ogni sostanza e pienezza o perfezione» (s. Iren. Frag. 6 *ex sermone ad Demetrium*; PG. 7, 1231; RJ. 266). In questo testo viene spiegata la trascendenza divina. Si può anche consultare Clemente Alessandrino (*Strom.* 5,12, 81, 6; PG. 9,121; RJ. 424), tanto per sapere che anche la Scuola Alessandrina si è occupata di questo concetto.

VIII. L'immutabilità viene considerata anche in ARISTIDE che così parla all'imperatore Adriano: «Rivolgiamoci, o imperatore, agli elementi, per dimostrare che essi non sono dèi, ma soggetti alla corruzione e alla mutazione, portati all'essere dal nulla per comando

incorruptibilis et immutabilis est et invisibilis; ipse autem omnia cernit et arbitratu suo immutat atque convertit» (*Apologia* 4). Argumentum procedit praecise a necessaria immutabilitate Dei, quae ideo assumitur ad idola impugnanda.

Alii saepe rem considerant. Conferri potest Cyrillus Hierosolymitanus: *Catecheses 4,4.*

IX. Aeternitas recensetur ab Aristide (*Apologia* 1), inlustratur in suis elementis a Tatiano breviter (*Adv. Graecos* 4), iterum recolitur ab Athenagora (*Legatio pro Christianis* 10) etc. Aeternitatis substantialiter perfecta descriptio invenitur in Irenaeo: «Si qui autem hoc in loco dicant non posse animas eas, quae paulo ante esse coeperint, in multum temporis perseverare, sed oportere eas aut innascibiles esse ut sint immortales, vel si generationis initium acceperint cum ipso corpore mori, discant, quoniam sine initio et sine fine, vere et semper idem et eodem modo se habens solus est Deus, qui est omnium Dominus» (*A. H.* II, 34,2; cfr. *ib.* IV, 14. 1).

Initium tantum dedimus laboris scientifici circa notiones Dei: Haec sufficiant ut facile appareat hinc laborem postea nunquam in Ecclesia defuisse, sed semper alacriter prosequutum esse, atque a primis saeculis non tantum haberi rei affirmationem, sed etiam inlustrationem.

Traditio ergo catholica semper habuit quae Scriptura dixit: continuitas adest.

64. *Sequitur expositio historico-dogmatica*

Ecclesia in suis documentis certe de his quaestionibus minus disseruit, quam de aliis. Huius facti ratio est in promptu: etenim agitur de veritatibus tam evidentibus, tam inconcussis, ut generatim affirmationes Ecclesiae non requirerentur; Ecclesia vero sine causa non loquitur. Brevis sit itaque conspectus.

– Deum Creatorem omnium exhibet Symbolum Apostolorum, Symbolum Epiphanii in forma longiore (Dz. 13); Symbolum Nicaeno – Constantinopolitanum (Dz. 54; 86). Veritas est ergo de fide definita.

– Deum omnipotentem praedicant symbola de quibus supra, Professio fidei Tridentina (Dz. 994); Decretum *pro Iacobitis* in bulla *Cantate Domino* (4 Febr. 1442: Dz. 703); Concilium Vaticanum I (Dz. 1782). Agitur ergo de re definita.

del vero Dio, il quale è incorruttibile e immutabile e invisibile. Egli poi vede e cambia e trasforma ogni cosa» (*Apologia*, 4; PG. 96, 1109; RJ. 111). L'argomentazione procede precisamente dall'immutabilità di Dio, che viene perciò assunta per impugnare gli idoli.

Altri sovente considerano lo stesso argomento, come per esempio s. CIRILLO DI GERUSALEMME (*Catecheses*, 4,4; PG. 33,457; RJ. 814).

IX. L'eternità è trattata da ARISTIDE (*Apol.* 1; PG. 96, 1108; RJ. 110), ed è brevemente illustrata da TAZIANO (*Adv. Graecos*, 4; PG. 6,813; RJ. 152), ed è ancora ripresa da ATENAGORA (*Legatio pro Christianis*, 10; PG. 6,908; RJ. 164). L'esposizione sostanzialmente perfetta dell'eternità si trova in s. IRENEO: «Se qualcuno poi in questo luogo dirà che quelle anime, che poco prima hanno incominciato ad essere, durano per molto tempo, ma devono essere o senza principio (innascibili) per essere immortali, oppure se hanno avuto un inizio di generazione muoiono con il corpo stesso, sappia che senza inizio e senza fine, veramente sempre uguale e che è sempre allo stesso modo è solo Dio, che è padrone di tutto» (*Adv. haer.* 2,34, 2; PG. 7,835; RJ. 206; cfr. anche 4,14,1; PG. 7,1010; RJ. 231).

Abbiamo soltanto esposto un inizio del lavoro scientifico circa la nozione di Dio; questo basti a far vedere chiaramente che questo lavoro in séguito non è mai mancato nella Chiesa, ma fu sempre proseguito alacremente, e che fin dai primi secoli, non solo si è sempre avuta l'affermazione dell'argomento, ma anche la sua esposizione. La Tradizione cattolica infatti ha sempre tenuto ciò che la Sacra Scrittura ha detto – e c'è la continuità.

64. Prosegue l'esposizione storico-dogmatica

Certamente la Chiesa nei suoi documenti parlò meno di queste questioni che di altre. La ragione di questo fatto è facile: si tratta infatti di verità così evidenti, così inconcusse, che generalmente le affermazioni della Chiesa non sarebbero richieste. La Chiesa infatti non parla senza motivo. Poniamo pertanto questo breve prospetto.

1) Dio Creatore: è affermato dal Simbolo Apostolico (Dz. 6; Dz-Sch. 30); Simb. di s. Epifanio (Dz. 13; Dz-Sch. 44); Simb. Niceno-Costantinopolitano (Dz. 54; Dz-Sch. 125). È dunque di fede definita.

2) Dio Onnipotente: è affermato dai Simboli sopra citati, dalla Professione di fede Tridentina (Dz. 994; Dz.-Sch. 1862); dal Decreto *Pro Iacobitis* nella Bolla *Cantate Domino* del 4 feb. 1442 (Dz. 703; Dz-Sch. 1330); dal Concilio Vaticano I (Dz. 1782; Dz-Sch. 3001). Si tratta dunque di questione definita.

– Deum simplicem asserit Conc. Vaticanum (Dz. 1782). De fide definita.

– Deum item infinitum profitetur idem Concilium Vaticanum (Dz. 1782). De fide definita.

– Deum immensum asserit Decretum pro Iacobitis (Dz. 703) Concilium Lateranense IV (Dz., 428); Conc. Vaticanum I (Dz. 1782). De fide definita.

– Deum spiritualem esse definivit idem Concilium Vaticanum. De fide definita.

– Deum esse immutabilem dixit Decretum pro Iacobitis (Dz. 703); Conc. Vaticanum I (Dz. 1782). De fide definita.

– Deum esse aeternum solemniter edixit Concilium Laternanese IV (Dz. 428) et Concilium Vaticanum I (Dz. 1782): de hac re sermonem habet et Syllabus Pii IX (Dz. 1701).

– Deum esse misericordem, iustum etc. passim documenta Ecclesiae saepe edicunt.

Constat ergo ex Fontibus Deum summis esse perfectionibus adorabilem uti in propositione tertia edictum est.

3) Semplicità di Dio: affermata dal Concilio Vaticano I (Dz. 1782; Dz-Sch. 3001): è di fede definita.

4) Infinità di Dio: come al n. 3)-.

5) Immensità di Dio: è affermata dal Decreto *Pro Iacobitis* (Dz. 703; Dz-Sch. 1330), dal Concilio Lateranense IV (Dz. 428; Dz-Sch. 800), dal Concilio Vaticano I (Dz. 1782; Dz-Sch. 3001). È di Fede definita.

6) Dio è spirituale: definito dal sopra citato Concilio Vaticano I. È di fede definita.

7) Dio è immortale: Decreto *Pro Iacobitis* (Dz. 703; Dz-Sch. 1330), Concilio Vaticano I (Dz. 1782; Dz-Sch. 3001). È di fede definita.

8) Dio è eterno: insegnò questo solennemente il Concilio Lateranense IV (Dz. 428; Dz-Sch. 800), il Concilio Vaticano I (Dz. 1782; Dz-Sch. 3001). Su questo argomento torna pure il *Sillabo* di papa Pio IX (Dz. 1701; Dz-Sch. 2901).

9) Dio è misericordioso, giusto, ecc.: i documenti della Chiesa lo affermano continuamente.

Consta pertanto dalle Fonti, che Dio va adorato per le sue somme perfezioni, come si è affermato nella proposizione terza.

CAPVT III
IN PROPOSITIONEM III SCHOLASTICA EXPLICATIO

65. *Ratio explicationis*

Hucusque plura ex Fontibus positivis asseruimus de Deo. Ex his autem aliqua sunt non tam captu facilia unde explicatione indigent. Agitur de inlustratione in positive asserta. Explicatio autem quaelibet non potest fieri pro arbitrio: cum agitur de explicatione theologica necesse est attendere ad sensum in Fontibus expressum, ad usum verborum communem, ad communem theologorum et scholarum catholicarum interpretationem.

Quibus prae oculis habentes hanc aggredimur scholasticam explicationem, ita ut, etsi adsumimus philosophiae rationes, nihil dicamus quod a theologica discrepet traditione.

66. *Brevis Scholastica explicatio*

I. De simplicitate, necessitate, independentia, libertate, spiritualitate, et maxime transcendentia Dei brevis iam data explicatio, superiore sectione, ad hoc attendendo: quod omnia, uti iam notavimus in introductione tractatus, non intelliguntur nisi lumine notionis «Actus puri» et Transcendentiae.

De aliis manet ergo ut sermo fiat.

II. Conceptus immutabilitatis intelligitur per conceptum mutabilitatis. Mutatio est transitus de statu in statum. Mutatio supponit ergo motum, inde, quia motus supponit potentiam actui mixtam, et hanc includit. Mutatio proin est propria potentialitatis.

Facile apparet eam non convenire Deo, et eam excludi a transcendentia divina.

Immutabilitas negat simpliciter ea quae sunt in mutatione: haec est eius notio. Quamvis tamen exprimatur forma negativa, est conceptus positivus, quia negando de Deo mixtionem potentiae et actus in successione, affirmat totum Actum de Eo, vel si vis, aliquem respectum hujus Actus puri.

Immutabilitas intellectionem praebet, quomodo Deus relationem realem ad creaturas non habeat (sunt etenim mutabiles, et relatio sequitur suos terminos etiam); quomodo intelligat, amet omnia in

CAPITOLO III
SPIEGAZIONE SCOLASTICA DELLA «ASSERZIONE TERZA»

65. Motivo della spiegazione

Finora abbiamo affermato molte cose riguardo a Dio, usando le Fonti. Alcune di queste non sono molto facili da afferrare, e perciò hanno bisogno di spiegazione. Si tratta dunque di una spiegazione di cose positivamente affermate. Qualunque spiegazione poi, non può essere fatta arbitrariamente ma, trattandosi di spiegazione teologica, è necessario tener conto del senso espresso nelle Fonti, dell'uso comune delle parole, dell'interpretazione comune dei Teologi e delle Scuole cattoliche.

Tenendo presenti queste cose, diamo inizio alla spiegazione «scolastica», in modo che, anche assumendo i principi filosofici, nulla diciamo che non sia confermato dalla Tradizione teologica.

66. Breve spiegazione scolastica

I. Abbiamo già dato nella sezione precedente una breve spiegazione circa la semplicità, necessità, indipendenza, libertà, spiritualità, e specialmente circa la trascendenza di Dio, tenendo presente che, come abbiamo già notato nell'introduzione della trattazione, non si comprende tutto, se non alla luce del concetto di «Atto Puro», e di «Trascendenza».

Rimane dunque che si parli delle altre attribuzioni.

II. Il concetto di immutabilità si chiarisce con il concetto della mutabilità. La mutabilità è il passaggio da un modo di essere in un altro modo di essere. Pertanto la mutabilità suppone un movimento, e di qui, poiché il moto suppone la potenza mista all'atto e la include, la mutazione è propriamente la potenzialità.

Appare facilmente che essa non conviene a Dio e che è esclusa dalla trascendenza divina.

L'immutabilità è semplice negazione di ciò che è nella mutazione, e questa è la sua definizione. Sebbene tuttavia si esprima in forma negativa, è un concetto positivo, perché negando in Dio la mescolanza della potenza e dell'atto in successione, si afferma di Lui tutto l'atto o, se si vuole, un certo aspetto di questo «Atto Puro».

L'immutabilità fa comprendere come Dio non abbia una relazione reale riguardo alle creature (queste infatti sono mutevoli e la relazione segue i suoi termini); anche come Egli compie l'atto di

semetipso, non solum propter independentiam sed etiam propter immutabilitatem.

Immutabilitas non excludit libertatem, quia libertas excludit determinationem ab alio, dum e contra ejus mutabilitas non est de essentia eius, sed eius imperfectio: est quidem de essentia creaturarum potentialium in quibus verificatur; unde in ordine Actus puri amittit omnem incompossibilitatem cum immutabilitate.

III. Ad intelligendam notionem aeternitatis, bonum est exordiri a notione temporis. Tempus est terminus abstractus et difficile definitur; tempus in re et ideo in concreto est mutatio rerum, seu transitus ab uno ad alium modum essendi earundem rerum. Tempus in abstracto non existit. Ideo, si non sunt res quae mutant, nec est tempus; ideo etiam tempus mensuratur praecise a mutatione rerum; ideo tandem liquido patet, tempus esse proprium entis potentialis utpote quod supponit jugiter transitum de potentia in actum.

Tempus ergo revera non diffet a rebus mutantibus; non est forma in qua ipsae res ponuntur: unde sensum non habet quaerere utrum Deus sit in tempore: unde relatio inter tempus et Deum eadem est ac relatio inter res creatas et Deum.

Ex his omnibus patet, si tempus fundatur in mutatione et ideo in potentialitate, id constare successione, quae in concreto est transitus rei ab uno ad alium statum; in abstracto est transitus ab uno ad aliud instans, ita ut sit instans praeteritum, praesens et futurum; ita ut necesse sit aliquod initium et aliquis finis ratione praecise potentialitatis, quae semper implicat transitum a non esse ad esse, et vicissim ab esse ad non esse.

Aeternitas est praecise negatio temporis: inde negatio mutationis, successionis, et initii et finis (quo distinguitur aeternitas ab immutabilitate).

Aeternitas facit ut Ens aeternum, suam actualitatem non successive et gradatim per partes et per transitus acquirat et experiatur, sed simul totam habeat sine initio et fine, ita ut eius vita sit aliquid simul, perfecte, ineffabiliter praesens: sine praeterito, sine futuro. Ita unitas divina etiam sub hoc respectu mirabilis apparet.

Ex his omnibus apparet clara definitio Boethii: «Aeternitas est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio» (*De Cons. Phil.*, V, 6) ubi bene innuit fundamentum aeternitatis nempe «perfectam actualitatem Dei» excludentem potentialitatem, cui innititur tem-

intelligenza, e ama tutto in se stesso, non solo a cagione della sua indipendenza, ma anche della sua immutabilità.

L'immutabilità non esclude la libertà, perché la libertà esclude la determinazione posta da un altro, mentre al contrario la mutabilità non è essenziale alla libertà ma è una sua imperfezione; è infatti appartenente all'essenza delle creature potenziali nelle quali si verifica; perciò in ordine all'Atto puro perde ogni impossibilità di comporsi con l'immutabilità.

III. Per comprendere la nozione di eternità è bene cominciare dalla nozione del tempo. Il tempo, concretamente, in se stesso, è la mutazione delle cose, cioè il passaggio delle cose stesse da un modo di essere ad un altro. Il tempo in astratto non esiste. Perciò anche il tempo si misura precisamente dalla mutazione delle cose, e così appare bene che il tempo è una proprietà dell'essere in potenza, in quanto suppone sempre il passaggio dalla potenza all'atto.

Il tempo dunque non differisce in realtà dalle cose che cambiano; non è una forma in cui le cose sono poste, perciò non ha senso chiederci se Dio sia nel tempo, e perciò la relazione fra il tempo e Dio è la stessa che c'è tra Dio e le cose create.

Si deduce perciò che, se il tempo ha fondamento nella mutazione, e perciò nella potenzialità, ciò si verifica nella successione che, concretamente, è il passaggio di una cosa da un istante all'altro in modo che si ha un istante passato, presente e futuro e perciò è necessario un qualche inizio e un qualche fine, precisamente a motivo della potenzialità, che sempre implica un passaggio dal non essere all'essere e, a sua volta, dall'essere al non essere.

L'eternità è precisamente la negazione del tempo, e perciò la negazione di mutazione, di successione, di inizio e di fine (elemento con cui si distingue l'eternità dall'immutabilità).

L'eternità fa sì che l'Essere eterno non acquisti e svolga la sua attualità successivamente e gradualmente per parti e passaggi, ma che l'abbia tutta assieme, senza inizio e senza fine, di modo che la sua vita sia qualche cosa di contemporaneo, perfetto e ineffabilmente presente, senza passato e senza futuro. Diciamo anche «senza principio e senza fine», perché questo non è altro che un certo «prima» e un certo «dopo». Così l'unità divina, anche sotto questo aspetto, si rivela mirabile.

Da quanto si è detto appare chiara la definizione di Boezio: «l'eternità è il completo e perfetto possesso di un vivere senza limite» (*De Cons. Phil.*, V, pr. 6). In essa è ben espresso il fondamento dell'eternità, cioè «la perfetta attualità di Dio», con esclusione della

pus; quae definitio omnium esset perfectissima si explicite adderet «sine initio et sine fine».

Inde apparet quomodo tempus cohaereat cum imperfectione creaturae; inde intelligitur immutabilitas divina: deest enim locus mutationi cuilibet; inde intelligitur cognitio Dei de rebus adhuc futuris pro nobis, et quomodo coram Deo omnes res creatae diversimode distributae, simul perfecte appareant, ita ut Deus non indigeat expectatione temporis ad contemplandum v. g. ordinem moralem per poenitentiam vel per vindictam restitutum post laesionem, triumphum operum suorum, plenitudinem gloriae suae *ad extra*. Propter hoc Deus potest mala hominum tolerare, dum nos impatientia laboramus.

Ex his quae dicta sunt clare animadvertitur:

a) improprium esse apud quosdam conceptum aeternitatis, intellectae veluti indefinita successio instantium;

b) conceptum aeternitatis non esse negativum, quia affirmat aliquid respectu infinitae actualitatis divinae.

IV. Immensitas negat de Deo quamlibet mensuram seu etiam quamlibet mensurabilitatem, et ea quae consequuntur mensuram et mensurabilitatem. Mensura cujuscumque ordinis negatur in Deo. Quaelibet mensura est prior mensurato et includit conceptum limitationis, quia mensuratio praecise fit per comparationem ad statutum limitem. Hoc sufficeret ad demonstrandum Deum esse immensum. Inde facile sequitur:

a) Deus non comprehenditur nec circumscribitur spatio; in spatio enim aliquid est, per commensurationem dimensionibus ipsius spatii.

b) Deus non est subiectus, quia immensus, iis dimensionibus velut v. g. distantiae, vel motui locali.

c) Deus est omnino in alio ordine ac ordine dimensionum vel mensurationis cujuscumque generis.

d) Dei praesentia non coarctatur intra limites rerum creatarum.

Immensitas ergo consistit in existentia tota simul absque limite circumscriptivo et definitivo seu limitativo.

Inde etiam patet immensitatem Dei non esse conceptum mere negativum; praebet etenim aliquem aspectum infinitae actualitatis divinae a circumscriptione independentis.

Tandem intelligitur quomodo immensitas non est concipienda tanquam aliquid effusum per omnia spatia, immo excedens indefinite ipsos spatii limites. Esset conceptus plane rudis et irrealis.

potenzialità sulla quale si fonda il tempo. Questa definizione sarebbe la più esatta di tutte, se vi si aggiungesse esplicitamente «senza inizio e senza fine».

Da ciò risulta come il tempo è unito all'imperfezione della creatura, e di qui si comprende l'immutabilità divina; non c'è affatto posto per alcuna mutazione. Si comprende pure la cognizione di Dio circa le cose ancora future per noi, e come davanti a Dio tutte le cose create e diversamente distribuite appaiono con perfetta simultaneità, di modo che non ha bisogno di un'aspettativa di tempo per contemplare per es. l'ordine morale reintegrato tramite la penitenza o la vendetta, dopo l'offesa, il trionfo delle sue opere, la pienezza della sua gloria (*ad extra*).

Da quanto detto finora, si deduce:

a) presso alcuni è improprio il concetto di eternità, concepita come una successione indefinita di istanti;

b) il concetto di eternità non è negativo, perché afferma qualche cosa rispetto all'infinita attualità di Dio.

IV. L'immensità nega, riguardo a Dio, qualunque misura, ed anche qualunque misurabilità e tutto ciò che è conseguenza di misura e di misurabilità. Una misura di qualsiasi genere non esiste in Dio. Qualunque misura è antecedente al misurato e include il concetto di limitazione, perché la misurazione consiste precisamente nella comparazione con un limite stabilito. Questo dovrebbe essere sufficiente a dimostrare che Dio è immenso; perciò ne consegue:

a) Dio non è compreso né circoscritto dallo spazio; infatti ciò che è nello spazio è per commisurazione alle dimensioni dello spazio stesso;

b) Dio non è soggetto (perché immenso) a quelle dimensioni; come per es. di distanza o di moto locale;

c) Dio è assolutamente in un altro ordine da quello delle dimensioni di misura o di qualunque genere;

d) La presenza di Dio non è coartata nei limiti delle cose create. L'immensità infatti consiste in un'esistenza del tutto simultanea e senza limite circoscrittivo, definitivo o limitativo.

Perciò l'immensità di Dio non è un concetto meramente negativo; presenta infatti un certo aspetto dell'infinita attualità divina, indipendente da circoscrizione.

Infine, si comprende che l'immensità non deve essere concepita come qualche cosa di diffuso in tutti gli spazi, anzi eccede indefinitamente i limiti stessi dello spazio. Questo concetto sarebbe rudimentale e irreale.

V. Cum immensitate Dei cohaeret Eius omnipraesentia, quae iam asserta est ex Sacris Scripturis.

Quaelibet praesentia supponit aliquid, respectu cuius, aliquid est praesens: cum ergo loquimur de praesentia Dei supponimus creationem. Agitur ergo de attributo relativo et hypothetico; in hypothesi nempe creationis.

Quomodo autem se habet haec praesentia? Non est praesentia per commensurationem propriae dimensionis dimensionibus alicujus rei vel loci, sicut in humanis plerumque praesentiam cogitamus; hoc nequit esse quia Deus est immensus, id est praeter ordinem dimensionum; carere autem hac praesentia est carere imperfectione, nam fundatur in materialitate quae est essentialiter imperfecta, et hoc, etiamsi nobis, ex vulgari experientia aliud fronte videatur. Nec est praesentia per contactum virtutis, ad modum qui dicitur de Angelis, nam hic contactus est potentialis: dicit enim ordinem realem ad aliud.

Deus dicitur praesens *per potentiam*, in quantum nempe omnia virtute Eius sustentantur; *per praesentiam*, quatenus omnia perfectissime cognoscit; *per essentiam* quia res eatenus sunt quatenus ab Ipso essentiam participant.

Pertingit autem haec divina praesentia uti patet, usque ad intimam funditus essentiam rerum. Haec divina praesentia non est tamen relatio realis Creatoris respectu ad creaturas sicut melius suo loco explicabitur in tractatu «De Deo creante».

Hic theologicus conceptus praesentiae Dei omnimode explicat quousque, absque ulla contaminatione, confusione, corruptione Deus verissime sit in nobis et in creaturis; estque proinde fundamentum non parvum asceticae Christianae, habetque maximi momenti practica consectaria.

V. All'immensità di Dio va congiunta la sua onnipresenza, che è già affermata nelle Sacre Scritture.

Qualunque presenza suppone qualche cosa, rispetto alla quale una cosa è presente. Quando dunque si parla della presenza di Dio, si suppone la creazione. Si tratta infatti di un attributo relativo e ipotetico, cioè nell'ipotesi della creazione.

E come è questa presenza? Non è una presenza derivante dalla presenza della propria dimensione proporzionata alla dimensione di qualche cosa o di qualche luogo come per lo più riteniamo la presenza nelle realtà umane. Ciò non può essere, perché Dio è immenso, cioè oltre l'ordine delle dimensioni; non avere questa presenza è non avere imperfezione, poiché essa si fonda nella materialità, che è essenzialmente imperfetta, e questo sia ben chiaro, anche se al primo colpo d'occhio, per comune esperienza ci sembri diversamente. Neppure è una presenza per contatto di potenza, come si dice degli Angeli, poiché questo contatto potenziale indica ordine reale ad altra cosa.

Dio è presente «*per potenza*» in quanto, cioè, tutte le cose sono rette nell'essere dalla sua potenza. È presente «*per presenza*» in quanto conosce tutte le cose in modo perfettissimo. È presente «*per essenza*», perché le cose in tanto esistono in quanto hanno da Lui l'essenza.

Questa divina presenza poi si estende, come è evidente, in modo completo fino all'intima essenza delle cose. Tuttavia questa divina presenza non è una relazione reale del Creatore nei confronti delle creature, come meglio si spiegherà, a suo tempo, trattando di Dio creatore.

Questo concetto teologico dell'assoluta presenza di Dio spiega fin dove, senz'alcuna contaminazione, confusione, corruzione, Dio sia in noi e nelle creature in modo verissimo; e ciò è un fondamento non trascurabile dell'ascetica cristiana ed ha conseguenze di grande importanza.

CAPVT IV
IN PROPOSITIONEM III ANIMADVERSIONES SCHOLASTICAE

67. *Animadversiones*

I. Hucusque asseruimus in hac sectione, et quidem positive, plura quae praedicantur de Deo.

De his omnibus dici potest quod vere verificantur in Deo sicut explicatum est art 34, a-b, attamen uti iam notavimus (P. II S. I c. IV), omnia quae nobis edicunt veluti qualitates Dei, sunt cum Deo realiter idem. Unde si ad realitatem attendimus, nulla in Deo est ponenda distinctio inter essentiam et qualitates seu attributa, et nulla pariter distinctio inter eadem attributa.

II. Attamen iuxta nostrum concipiendi modum et non sine ratione (cfr. 34, c.), in Deo distinguimus, sicut in humanis, essentiam et qualitates seu attributa. Attributum concipitur ut aliquid additum essentiae: attributa numerantur communiter omnes praedicationes de Deo quas supra exposuimus, sicut immutabilitas, aeternitas, immensitas, omnipotentia etc.: his accensenda quaedam sunt de quibus nondum sermo factus est.

Utrum termini quibus haec attributa appellantur sint necne synonyma iam vidimus art 34.

Quidquid sit, hae quaestiones circa distinctiones, quae pertinent potius ad nostrum modum concipiendi, non videntur magni momenti.

68. *Divisiones scholasticae*

Communiter a theologis attributa dividuntur sub variis respectibus.

a) Affirmativa et negativa prout affirmant simplicem perfectionem (bonitatem, vitam etc.): vel negant imperfectionem et limitationem (immutabilitas, aeternitas, immensitas etc.).

b) Incommunicabilia et communicabilia, prout possibilis est correspondens perfectio creata (sapientia, voluntas etc.) vel non est possibilis (infinitas, immensitas etc.).

c) Quiescientia et operativa, prout sunt perfectio essendi (v. g. simplicitas, aeternitas), vel perfectio operandi (v. g. scientia, potentia).

d) Absoluta et relativa, prout non significant terminum externum (v. g. immutabilitas) vel simul aliquem terminum significant (v. g. creator, Dominus).

CAPITOLO IV
RIFLESSIONI SCOLASTICHE SULLA PROPOSIZIONE TERZA

67. Riflessioni

I. Finora, in questa sezione, abbiamo affermato, e in modo positivo, molte cose riguardanti Dio. Di tutte queste cose si può dire che esse si verificano in Dio, come è stato detto nell'art. 34, a-b.

Tuttavia (come è detto nella parte II, sez. I, c. 4) tutte le cose che indicano quasi una qualità di Dio, sono con Dio la stessa cosa. Perciò, se stiamo alla realtà, non si deve porre in Dio alcuna distinzione tra essenza e qualità o attributi, e così pure alcuna distinzione tra gli attributi stessi.

II. Tuttavia, secondo il nostro modo di concepire, e non senza ragione, in Dio (cfr. n.34,c) distinguiamo, come nelle cose umane, l'essenza e le qualità o attributi. Si concepisce l'attributo come qualche cosa di aggiunto all'essenza. Comunemente si enumerano come attributi tutte le cose che si dicono di Dio come abbiamo prima esposto, come l'immutabilità, l'eternità, l'immensità, l'onnipotenza, ecc. alle quali bisogna aggiungere alcune cose delle quali non si è ancora parlato.

Se questi termini siano sinonimi o meno, già si è detto nell'art. 34. Comunque sia, queste questioni circa le distinzioni, che appartengono piuttosto al nostro modo di concepire, non sembrano di grande importanza.

68. Divisioni scolastiche

Comunemente i teologi distinguono gli attributi sotto vari aspetti.

a) Affermativi e negativi: secondo che affermano semplicemente una perfezione (bontà, vita) o negano un'imperfezione e una limitazione (immutabilità, immensità, eternità).

b) Incomunicabili e comunicabili, secondo che è possibile una corrispondente perfezione creata (sapienza, volontà), oppure non è possibile (immensità, infinità).

c) Stabili e operativi, secondo che sono perfezioni dell'essere (semplicità, eternità), o perfezioni dell'operare (scienza, potenza).

d) Assoluti e relativi, secondo che non significano un termine esterno (immutabilità), o significano contemporaneamente un qualche termine esterno (Creatore, Signore).

69. *Conclusio totius sectionis*

Non omnia, evidenter, dicta sunt de Deo, sed tantum praecipua. Aliqua adhuc supersunt, ut sunt perfectiones pertinentes ad intellectum et voluntatem, quas a prioribus separavimus ob hanc tantum rationem: quia quasdam prae se ferunt difficiliores quaestiones.

Res antea ediximus positive, uti logice postulatur, dein in easdem inquisivimus, tandem divisionibus scholasticis ornavimus.

Principium autem quo omnia facilius intelliguntur et a quo omnia ratione deducuntur est principium transcendentiae divinae, de qua agit tota sectio prima huius partis.

Plures tandem sunt, uti passim suo loco notavimus, quaestiones, quae pendent ab iis quae asserta sunt, vel lumine eorum intelliguntur.

69. Conclusione di tutta la sezione

Evidentemente non è stato detto tutto di Dio, ma solo il più importante. Rimangono ancora altre cose, come le perfezioni pertinenti all'intelletto e alla volontà, che abbiamo tenute separate dalle precedenti solo per questa ragione: perché alcune comportano delle questioni più difficili.

Abbiamo trattato prima l'argomento in modo positivo come è logicamente richiesto, poi vi abbiamo ragionato sopra, infine vi abbiamo aggiunto le divisioni scolastiche.

E il principio per mezzo del quale tutto viene inteso più facilmente e dal quale tutto si deduce è il principio della trascendenza divina, di cui tratta tutta la sezione prima di questa parte.

Vi sono infine molte cose, come sovente a suo luogo abbiamo notato, che dipendono da quanto abbiamo detto, o che si comprendono alla luce di questo.

PARTIS SECVNDAE SECTIO TERTIA

PROPOSITIO IV
DEUS PERFECTISSIME OMNIA NOVIT: EIUS VERO SCIENTIA NON OBSTAT HUMANAE LIBERTATI

70. Introductio

I. In hac sectione aliqua positive affirmantur de scientia Dei, apta addita, sub ductu Fontium, explicatione.

Dein divisiones fient de scientia Dei. Cum apud omnes compertum sit, nullam esse in Deo distinctionem, quaeritur quemnam sensum habeant hae divisiones. Dicere iamvero Deum habere v. g.scientiam possibilium, scientiam visionis etc., idem est ac dicere varios modos – iuxta nostrum concipiendi modum, quibus Deus cognoscit. Revera, uti probabimus, Deus unico modo omnia simplicissime cognoscit. Redit ergo quaestio quemnam sensum habet dicere: Deus variis modis res cognoscit? Quia Deus cognoscit omnia, uti dicetur, in semetipso et omnia eatenus constant, quatenus de eo participant, quaerere varios modos, quibus Deus cognoscit, est quaerere quomodo res participent essentia divina, seu quomodo fundentur in ea.

Aliis verbis, et forsan simplicius, distinctio ponitur in Deo ad indicandam distinctionem in creaturis: et ratio huius transpositionis est quia diversitates in creaturis sunt, quia ad Deum referuntur sub diversis respectibus. In his respectibus ponitur divisio ut facilius intelligamus distinctionem quae de facto est in creaturis.

Ergo cum dicimus: hoc Deus cognoscit scientia possibilium, idem est ac dicamus: hoc fundatur in Deo, in quantum eius Esse potest infinite participari.

Ergo haec pertractatio de divisione scientiae Dei non est otiosa inquisitio; cum eius causa finalis sit praecise haec: statuere quomodo res pendeant a Deo: statuere v. g. quomodo ea quae dicuntur libera pendeant a Deo et utrum pendeant ita ut servetur eorum libertas. Ad hoc praecise simpliciter reducitur inlustris quaestio; quomodo Deus cognoscat futura libera: quae inquisitio est obiectum notissimae disputationis.

II. Haec omnia praenotanda duximus ne quis existimet parvi vel inutilis ponderis inquirere in modis quibus dividitur scientia Dei, cum scientia eius perfectissime una sit.

SEZIONE TERZA DELLA SECONDA PARTE

ASSERZIONE IV
«DIO CONOSCE PERFETTISSIMAMENTE TUTTE LE COSE: MA LA SUA SCIENZA NON IMPEDISCE LA LIBERTÀ UMANA»

70. *Introduzione*

I. In questa sezione si affermano alcune cose circa la scienza di Dio, aggiungendo, seguendo le Fonti, una adeguata spiegazione. In seguito si faranno delle divisioni circa la scienza di Dio. Poiché tutti sanno che non è alcuna distinzione in Dio, ci si domanda che senso abbiano queste divisioni. Dire infatti che Dio ha per es. la scienza dei possibili, la scienza della visione, ecc. è la stessa cosa che dire i «modi» – secondo il nostro modo di concepire – con i quali Dio conosce. In realtà, come abbiamo provato, Dio conosce tutte le cose semplicissimamente in un unico modo. Ritorna dunque la questione: che senso ha dire: Dio conosce le cose in vari modi? Poiché Dio conosce tutte le cose in se stesso, come si dirà, e in tanto esistono in quanto di lui partecipano, cercare i vari modi per mezzo dei quali Dio conosce è cercare come le cose partecipino la divina essenza, o cioè, come in essa abbiano fondamento.

In altre parole e forse più semplicemente, si pone la distinzione in Dio per indicare la distinzione nelle creature, e la ragione di questa trasposizione è che nelle creature ci sono delle diversità che si riferiscono a Dio sotto vari aspetti.

In questi aspetti si pone la divisione per comprendere più facilmente la distinzione che, in realtà, esiste nelle creature. Perciò quando diciamo: Dio conosce questo con la scienza dei possibili, è come se dicessimo: questo ha fondamento in Dio in quanto il suo essere può venire partecipato all'infinito. Questa trattazione dunque circa la divisione della scienza in Dio non è una speculazione oziosa, essendo il suo scopo finale esattamente questo: *stabilire come una cosa dipenda da Dio*, stabilire per es. come le cose che si chiamano «libere» dipendano da Dio, e se dipendano o no, in modo da salvare la loro libertà. A questo si riduce la famosa questione, come Dio conosca il futuro libero, e questo studio è l'oggetto di quella notissima disputa.

II. Riteniamo che tutte queste cose dovessero essere esposte prima, affinché qualcuno non possa pensare che sia una cosa da poco o inutile ricercare i modi nei quali si divide la scienza di Dio, essendo essa perfettamente una sola.

Hoc retineatur: *in Deum intendimus non tam ad intelligendum ipsum Deum quam ad intelligendam respectu Eius positionem nostram.*

Connexio inter dependentiam a Deo et eius scientiam ne videatur artificiosa: est obiectiva, quia modo quo a Deo pendent res, in Deo a Deo cognoscuntur.

III. In hac sectione apprime distinguenda sunt tria, nempe: 1) quae positive asseruntur; 2) quae certo ex assertis affirmantur vel in iisdem explicantur; 3) quaestiones libere disputatae. In quaestione disputata necesse est omnino procedere a principiis positivis, non a subiectivis elucubrationibus.

Totam tractationem conati sumus reducere ad simplicitatem, excludentes ea omnia quae superflua sunt, quae non inlustrant obiectum, sed pondus et centrum quaestionis plane obnubilant.

Si tenga ben presente questo: *noi ci volgiamo a Dio non tanto per conoscere Dio, quanto per conoscere la nostra posizione nei suoi riguardi.*

La connessione tra la dipendenza da Dio e la sua scienza non sembri artificiosa: è oggettiva, perché le cose sono in Dio e da Dio sono conosciute nel modo che dipendono da lui.

III. In questa sezione bisogna in primo luogo fare tre distinzioni: 1) ciò che si assume in senso positivo; 2) ciò che con certezza si afferma nelle prove, o che in esse si spiega; 3) le questioni liberamente disputate. In una questione disputata è assolutamente necessario procedere da principi positivi, e non da elucubrazioni soggettive.

Abbiamo cercato di ridurre tutta la trattazione alla semplicità, escludendo tutto ciò che è superfluo, che non illustra l'oggetto ma che è un peso e che certamente offusca l'importanza e il fulcro della questione.

CAPVT I
DEVS HABET PERFECTISSIMAM SCIENTIAM

71. *Documenta*

I. Concilium Vaticanum I affirmat Deum «intellectu ac voluntate omnique perfectione infinitum»; Deus ergo, sicut omnes Fontes praedicant, habet intellectum (de fide definitum); immo quia in Eo, uti vidimus, nulla est distinctio (P. II S. I c. II), est ipse Intellectus infinite subsistens (cfr. 46, IV). Hic Intellectus identificatur perfecte cum Esse divino Eiusque attributis.

II. Si Deus habet intellectum, eum actu habet, idest habet actu intellectionem, immo (46, IV) est ipsamet intellectio: habet ergo perfectissimam cognitionem seu scientiam. Attamen Deum esse omniscium ipsa Revelatio explicite ac saepissime edixit, historia perspicue edocet. Ita *Ep. ad Hebr.* 4,13 ait: «Omnia nuda et aperta sunt oculis Eius», quae verba Concilium Vaticanum I retulit adiungens «ea etiam quae libera creaturarum futura sunt» (Dz. 1784). Deum ergo habere scientiam omnium rerum est de fide definitum. De qua re numquam dubitavit Catholica traditio.

De qua re in Sacra Scriptura plura conferre potes. Ita *Ps.* 146,4 seqq.: «qui numerat multitudinem stellarum, et omnibus eis nomina vocat. Magnus Dominus noster et magna virtus eius, et sapientiae eius non est numerus». Ita totus Psalmus 138: «Domine probasti me et cognovisti me...».

Ita v. g. *Ps.* 93,8-11; *Is.* 66,8; *Ier.* 23, 24; 32,19; *I Par.* 28,9 etc. Addas quod sapientia, quae est altior scientia, saepissime in Scripturis de Deo praedicatur.

72. *Explicatio in propositionem IV*

Scimus Deum habere scientiam seu cognitionem perfectissimam. Analogia quae est inter intellectum Divinum et intellectum creatum aliquas quaestiones suggerit. Imprimis, quo movente cognoscit Deus? Idest a quo determinatur intellectus divinus ut actu intelligat? Ex notione Actus puri facile respondetur: quia Deus est summe independens, nequit determinari ab alio. Motivum ergo quo Deus cognoscit est ipsemet Deus in quantum cognoscibilis.

CAPITOLO I
«DIO HA UNA SCIENZA PERFETTISSIMA»

71. *Documenti*

I. Il Concilio Vaticano I afferma che Dio «è infinito per intelletto, volontà e ogni perfezione» (Dz. 1782; Dz-Sch. 3001).

Dio dunque, come insegnano tutte le Fonti, ha l'intelletto (ed è di Fede definita), anzi, poiché come abbiamo veduto, in lui non c'è alcuna distinzione (cfr. parte II, sez. I, c. 2), Egli stesso è l'intelletto infinitamente sussistente (cfr. 46,IV). Questo intelletto si identifica perfettamente con l'essere divino e i suoi attributi.

II. Se Dio ha l'intelletto, lo ha in modo attuale, cioè è l'intelligenza in atto, anzi è (46,IV) la stessa intelligenza, e pertanto ha una cognizione perfettissima, cioè la «scienza».

Tuttavia che Dio è onnisciente, esplicitamente e assai sovente lo dice la stessa Rivelazione, e la Storia lo insegna chiaramente.

Così si esprime la lettera agli Ebrei: «... tutte le cose sono nude e svelate agli occhi di Lui» (*Eb.* 4,13). Queste parole sono riprese dal Concilio Vaticano I che aggiunge: «ed anche quello che avverrà per il libero agire delle creature» (Dz. 1784; Dz.-Schm. 3003). È perciò *di fede definita* che Dio ha conoscenza di tutte le cose. Su questo la Tradizione cattolica non ebbe mai dubbio.

Si possono addurre in proposito molti passi della Sacra Scrittura: per es. il *Salmo* 146, 4 segg.: «Egli, che conta la moltitudine delle stelle, e tutte le chiama per il loro nome ... Grande il Signore Dio nostro, e grande è la potenza di lui; e la sua sapienza non ha misura». Così pure tutto il *Salmo* 138 e il *Salmo* 93,8-11. Così anche *Isaia* 66,8, *Ger.* 23,24; 32,19; *I Paralip.* 28,9. Si aggiunga che la Sapienza, che è più alta della scienza, nelle Sacre Scritture è molto sovente attribuita a Dio.

72. *Spiegazione della proposizione IV*

Sappiamo che Dio possiede la scienza o cognizione perfettissima. L'analogia esistente tra l'intelletto divino e l'intelletto creato ci pone alcune questioni. Anzitutto, da che cosa Dio è mosso a conoscere? Cioè, da che cosa viene determinato l'intelletto divino in modo da intendere attualmente? Si risponde facilmente richiamando il concetto dell'Atto puro, perché Dio è sommamente indipendente e non può essere determinato da altro. Il motivo dunque per cui Dio conosce è Dio stesso in quanto conoscibile.

Quodnam est obiectum huius scientiae proprium? Ob eandem rationem, nihil aliud est quam ipse Deus: cetera ergo Deus cognoscit in seipso, prout cognoscit essentiam suam infinite communicabilem. Ergo res creatae sunt minime obiectum determinans, respectu Dei, uti iam diximus; sunt tamen obiectum terminativum quatenus et ea in semetipso, id est in causa altissima, id est perfectissime, cognoscit quin tamen ab eisdem determinetur.

Hoc obiectum scientiae Dei est unicum, quatenus Deus cognoscit semetipsum et omnia in semetipso: est Ei perfecte adaequatum quia infinitum. Idem praeterea obiectum Deus non cognoscit per successionem; excluditur enim ab Eo omnis potentialitas. Inde est quod omnia semper novit; inde est quod Ei omnia sunt praesentia; inde est quod ipse est Creator etiam ante constitutionem creaturae.

Haec scientia Dei tandem est semper actu, immo uno aeterno, infinito, simplici actu – excluditur enim ab Eo omnis potentialitas –; nec uti iam vidimus ullo modo distinguitur intellectus ab actu intelligendi, ab obiecto intellectus, a conceptu, a scientia et haec omnia ab Esse: omnia sunt simpliciter idem: unde Deus est sua ipsa intellectio, suum obiectum cognitionis, sua ipsa scientia. Ita, ut cum perfecta unitate, simplicitatem nec minus proportionem facile conspicere possimus.

Haec, uti liquido patet, deducuntur ex eo quod Deus est Esse absolutum summum (P. II S. II).

Attamen, quamvis sciamus Deum in semetipso omnia cognoscere, ulterius quaerere possumus quomodo ea in semetipso noverit: num v. g. in semetipso infinite communicabili, vel decernente etc. Hi varii modi edicuntur per varias scientiae Dei divisiones. Quinam sensus huius quaestionis, iam dictum est: quaestio in alio capite pertractatur.

Nunc vero etsi sciamus iam omnia a Deo perfectissima scientia cognosci, tamen hoc universale obiectum est divisim considerandum, quia tunc ex varietate obiectorum disseri potest (semper iuxta ea quae art. 70 dicta sunt) de diversis modis quibus revera haec obiecta in Deo fundantur.

Haec pertractatio, iterum, evidenter non est amplius explicativa sed positiva.

Quale è l'oggetto proprio di questa scienza? Per la stessa ragione, nulla d'altro esiste all'infuori di Dio stesso. Pertanto Dio conosce le altre cose in se stesso, come conosce la sua essenza infinitamente comunicabile. Perciò le cose create non sono affatto oggetto determinante rispetto a Dio, come abbiamo già detto: sono invece oggetto terminativo, in quanto anch'esse sono conosciute in lui stesso, cioè nella causa altissima, cioè perfettamente, senza però che egli sia determinato da esse.

Questo oggetto della scienza di Dio è unico, in quanto egli conosce se stesso e in se stesso tutte le cose. È, poi, perfettamente adeguato a lui, perché è infinito. Inoltre, Dio non conosce lo stesso oggetto per successione, poiché si esclude da lui ogni potenzialità. Ne deriva che egli conosce sempre tutto e che tutte le cose sono a lui sempre presenti, e ancora, ne consegue che egli è il creatore, anche prima dell'esistenza della creatura.

Infine, questa scienza di Dio è sempre in atto, anzi in un atto unico, eterno, infinito, semplice – si esclude infatti da lui ogni potenzialità –. Neppure, come abbiamo già detto, in alcun modo l'intelletto si distingue dall'atto dell'intelligenza, dall'oggetto dell'intelligenza, dal concetto della scienza, e tutto questo non si distingue dall'essere. Ogni cosa è semplicemente la stessa; perciò Dio è il suo stesso intelletto, l'oggetto della sua cognizione e la sua stessa scienza. Così possiamo vedere facilmente, con la sua perfetta unità, la semplicità, non meno che la proporzione. Questo, come bene si vede, si deduce dal fatto che Dio è l'Ente assolutamente sommo (P. II, S. II).

Tuttavia, sebbene sappiamo che Dio conosce in se stesso tutte le cose, possiamo ulteriormente chiedere come le conosca in se stesso, cioè, per es. se in se stesso, infinitamente comunicabile e decidente, ecc.

Questi vari modi si esprimono con le varie divisioni della scienza in Dio. Quale sia il senso di questa questione è già stato detto. La questione viene trattata in un altro capitolo. Ora, anche se sappiamo già che Dio conosce tutte le cose con perfettissima scienza, tuttavia questo oggetto universale deve essere considerato separatamente, perché allora, partendo dalla varietà degli oggetti, si può discorrere (sempre secondo ciò che si è detto al n. 70) dei diversi modi con cui effettivamente questi oggetti prendono consistenza in Dio.

Questa trattazione non è più evidentemente esplicativa, ma di nuovo positiva.

CAPVT II
VLTERIOR EXPLICATIO SPECIFICANTVR OBIECTA SCIENTIAE DEI

73. *Prima analysis documentorum*

Iam advertimus in capite superiore quomodo intelligenda sint haec diversa obiecta: scimus revera Deum uno actu, in semetipso simplicissimo, omnia intelligere. Hoc prae oculis habere necesse est.

I. Dominus ipse clare asseruit «Nemo novit Filium nisi Pater, neque Patrem quis novit nisi Filius» (*Matth.* 11,27). In hoc textu, quomodo et cur de duobus sermo fiat explicabitur suo loco in «De Trinitate»; certe loquitur de cognitione quadam exclusiva: sermo est enim de cognitione cui adaequantur Pater et Filius, non creaturae; cognitio vero, cui Ipsi tantum adaequati sunt, est cognitio Ipsius Dei. Si hoc non esset, alia fingi posset creatura quae eam obtineret.

Ergo Deus cognoscit adaequate et exclusive seipsum, sicut ceterum iam brevius dictum est pluries, et sicut liquido a conceptu «Actus puri» deducitur.

Paulus clare idem edixit *I Cor.* 2,10-11: «Spiritus (ipse Deus) enim omnia scrutatur etiam profunda Dei. Quis enim hominum scit quae sunt hominis, nisi spiritus hominis, qui in ipso est? Ita et quae Dei sunt nemo cognovit nisi Spiritus Dei».

II. Haec divina cognitio est ineffabilis sicut ipsemet Deus; minus indigne cogitatur si nobis apparet, sicuti est, idem cum Esse divino, cum possessione huius Esse summe boni, idem proinde cum ipsa felicitate Divina. Identitas harum sublimissimarum rerum aliqualem sat mysteriosam ideam nobis praebet huius infinitae realitatis, quae exsuperat omnem sensum.

Assertum huius articuli, etiam amplissime in traditione redactum, est de fide credendum, uti patet.

74. *Documentorum analysis secunda*

I. Concilium Vaticanum I in textu allato superiore capite (Dz.

CAPITOLO II
ULTERIORE SPIEGAZIONE: SI SPECIFICANO GLI OGGETTI DELLA SCIENZA DI DIO

73. *Prima analisi dei documenti*

Già abbiamo notato nel capitolo precedente come bisogna concepire questi diversi oggetti; sappiamo infatti che Dio con un unico atto semplicissimo comprende tutto in se stesso. E questo, è necessario tenerlo presente.

I. Il Signore Gesù affermò chiaramente: «... e nessuno conosce il Padre, a eccezione del Figlio e di colui, cui il Figlio avrà voluto farlo conoscere» (*Mt.* 11,27). In questo testo, come e perché si parla di due persone sarà spiegato a suo luogo, quando si parlerà della SS.ma Trinità. Gesù parla certamente di una certa cognizione esclusiva; infatti il discorso verte sulla cognizione di cui il Padre e il Figlio sono capaci, non la creatura. La cognizione poi cui solo essi sono pari, è la cognizione di Dio stesso. Se così non fosse, si potrebbe immaginare un'altra creatura, che la potesse ottenere.

Dio, pertanto, conosce adeguatamente ed esclusivamente se stesso, come d'altra parte è già stato più brevemente detto varie volte, e come bene si deduce dal concetto di Atto puro.

L'Apostolo Paolo disse chiaramente le stesse cose: «...Lo Spirito (ch'è Dio stesso) infatti penetra tutte le cose, anche le profondità di Dio. Chi infatti tra gli uomini conosce le cose dell'uomo, fuorché lo spirito dell'uomo che sta in lui? Così pure le cose di Dio, nessuno le conosce fuorché lo Spirito di Dio» (*I Cor.* 2, 10-11).

II. Questa conoscenza divina è ineffabile come Dio stesso. La si pensa meno indegnamente se ci appare come è, identificata con l'essere divino, con la possessione di questo «essere» sommamente buono, e pertanto identica alla stessa felicità divina. L'identità di queste cose sommamente sublimi ci dà una certa, abbastanza misteriosa, idea di questa infinita realtà, che supera ogni possibilità di sentire.

Quanto si asserisce in questo articolo, ricordato anche amplissimamente dalla Tradizione, è da credersi come verità di Fede, come è evidente.

74. *Seconda analisi dei documenti*

I. Il Concilio Vaticano I nei testi già precedentemente citati (Dz.

1784) definit, referens textum *Hebr.* 4,13, cognitionem Dei circa omnia.

Hanc cognitionem Dei, circa res sibi extraneas, perfectam saepe affirmat Scriptura (cfr. art. 71). «Scrutans corda et renes Deus» (*Ps.* 7,10). Ecclesiasticus (23,28-29) de homine qui «transgreditur lectum suum contemnens in animam suam» dicit: «et non cognovit quoniam oculi Domini multo plus lucidiores sunt super solem, circumspicientes omnes vias hominum, et profundum abyssi et hominum corda, intuentes in absconditas partes. Domino enim Deo antequam crearentur omnia sunt agnita, sic et post perfectum respicit omnia». Universalitas cognitionis praeteritorum aeque ac futurorum clarissime describitur. Ipse Dominus saepe hanc universalem cognitionem, homo in terra degens, indubie ostendit (cfr. *Mc.* 2,8; 3,2ss.; 8,17; 12,15; *Jo.* 2,24 seq.; 6,15 etc.). De hac re saepissime Traditio aperte loquitur: ceterum haec doctrina, formaliter continetur in doctrina de Providentia Dei sapientissima circa omnia.

Ergo: *Deus perfectissime cognoscit omnia alia a se.*

II. In hac propositione evidenter comprehenduntur ea omnia quae praeter Deum habent rationem entis: inde omnes modi entis, omnes notae individualizantes omnes differentiae sive temporis sive spatii, sive substantiales, sive accidentales, etc.

III. Haec cognitio perfectissime adaequat cognoscibilitatem obiecti cogniti; quia ea in tantum sunt cognoscibilia, in quantum sunt entia; eatenus sunt entia, quatenus participant Esse Dei, pendent ergo totaliter ab essentia Divina. Esse et cognoscere idem sunt in Deo, ergo quatenus pendent ab Esse Dei eatenus pendent a cognitione Dei, idest totaliter.

Haec asseri possunt si attendatur principium omnimodae dependentiae omnium rerum a Deo sicuti iam probatum est (S. Thom. Aq., *Sum. Th.* I. q. 14, a. 6).

IV. Ut conclusio tandem superioris asserti, si attendatur quod omnia nota sunt Deo – ut affert Scriptura – ante eorum creationem;

1784; Dz-Sch. 3003) definisce, riferendo il testo della Lettera agli Ebrei (4,13) la cognizione di Dio circa tutte le cose.

La Sacra Scrittura sovente afferma questa cognizione di Dio circa tutte le cose da lui distinte (cfr. art. 71): «Tu che scruti i cuori e le reni, o Dio» (*Sal.* 7,10)[1].

L'Ecclesiastico, parlando dell'adultero dice: «Ed egli non sa che gli occhi del Signore sono assai più luminosi del sole e rimirano tutte intorno le vie degli uomini e l'abisso profondo, e vedono i cuori umani fino nei luoghi più riposti, poiché a Dio Signore furono note tutte le cose prima che fossero create; e anche dopo che furono fatte egli tutte le mira» (*Eccli.* 23,28-29). Qui con chiarezza è affermata l'universalità della cognizione circa il passato e il futuro.

Lo stesso Signore Gesù, vivendo in terra come uomo, sovente mostra senza dubbio questa cognizione (cfr. *Mc.* 2,8; 3,2 seg.; 8,17; 12,15; *Gv.* 2,24 seg.; 6,15, ecc.).

La Tradizione parla molto sovente e chiaramente; d'altra parte questa dottrina è formalmente contenuta nei documenti riguardanti la Provvidenza di Dio, che è sapientissima riguardo a tutte le cose. Dio, pertanto, *conosce perfettissimamente tutte le cose da lui distinte.*

II. In questa proposizione sono evidentemente comprese tutte quelle cose che, distinte da Dio, hanno ragione di esistenza, e pertanto tutti i modi dell'essere, tutte le caratteristiche individualizzanti, tutte le differenze sia di tempo che di spazio, sia sostanziali che accidentali, ecc.

III. Questa cognizione è perfettamente adeguata alla conoscibilità dell'oggetto conosciuto, perché sono gli «enti» che sono conoscibili in quanto sono «enti», e sono «enti» in quanto partecipano l'essere di Dio; dipendono infatti totalmente dall'essenza divina. L'essere e il conoscere in Dio sono la stessa cosa e perciò in quanto dipendono dall'essere di Dio altrettanto dipendono dalla sua cognizione, cioè totalmente.

Questo si può affermare se si pensa al principio dell'assoluta dipendenza di tutte le cose da Dio, come già provato (cfr. s. Tommaso d'Aq., *S. Th.* q. 14,a. 6).

IV. Infine, come conclusione di quanto si è sopra affermato, se si considera che tutte le cose sono conosciute da Dio – come asserisce la

1. Questa espressione vuole significare «le più riposte pieghe della coscienza» (G. Mezzacasa, *Il Salterio e i Cantici*, Torino 1939).

essentiam autem Dei posse, ob rationem praecise suae actualitatis, infinite participari, facile intelligitur Deum perfectissime cognoscere omnia possibilia.

Ceterum doctrina de divina libertate in creatione, et de providentia sapientissima Dei, supponit Ipsum habere electionem inter possibilia proindeque ea cognoscere. *Cognitio Dei de omnibus est de fide definita.*

75. *Alia documenta de cognitione futurorum*

I. Concilium Vaticanum I habet: «omnia enim nuda et aperta sunt oculis Eius, ea etiam quae libera creaturarum actione futura sunt» (Dz. 1784).

Deus ipse saepissime in Sacra Scriptura ostendit se perfecte cognoscere ea quae e libera creaturarum actione futura essent, ita ut possit cum Tertulliano (*Adv. Marcionem* 2,5) affirmari: «Praescientia Dei tantos habet testes quantos fecit prophetas». In hac etiam scientia futurorum fundatur Dei providentia Eiusque regimen mundi.

II. Variae tamen species ex libertate futurorum cogitari possunt. Alia libere utique sed quae simpliciter seu absolute, seu independenter a relatione cum alia re concipiuntur, evenient: inde nomen «absolute futurum»; quoad alia, colligata cum condicione quadam, vel condicio verificatur, et tunc sunt condicionate futura quae transeunt in absoluta, vel condicio nunquam verificatur, et tunc nec ipsa unquam verificantur. Haec futura libera condicionata nunquam tamen verificata, deficiente verificatione condicionis, vocantur nomine specifico «futuribilia».

III. Quaeritur ergo utrum Deus cognoscat non tantum futura libera absoluta, sicut saltem ex dictis patet, sed etiam futura libera condicionata.

Adeantur documenta. Imprimis assertio Vaticani I, supra relata (Dz. 1784) eo quod generica, iure continet omnia quae sub genere «futuri» comprenhenduntur, id est «futura etiam quomodocumque condicionata». Sed age porro.

In *I Reg.* 23, 1 seqq. David in civitate Ceila, postquam audivit Saul disponere contra ipsum venire in Ceilam, interrogat Deum «si tradent me viri Ceilae in manus eius? et si descendet Saul sicut audivit servus tuus?». Ad utrumque Dominus respondet affirmati-

Sacra Scrittura – prima della creazione; e che l'essenza di Dio può essere, precisamente per la ragione della sua attualità, infinitamente partecipata, si comprende facilmente che Dio conosce perfettamente tutte le cose possibili.

Del resto, la dottrina della libertà divina nella creazione e della provvidenza di Dio suppone che Egli abbia scelta tra le cose possibili, e pertanto, che le conosca.

La conoscenza di Dio circa tutte le cose è di Fede definita.

75. *Altri documenti circa la cognizione del futuro*

I. Il Concilio Vaticano I così dice: «Infatti tutte le cose sono nude e svelate agli occhi suoi, anche quelle azioni che avverranno per libera azione delle creature» (Dz. 1784; Dz-Sch. 3003).

Dio stesso, molto sovente nella Sacra Scrittura, mostra di conoscere perfettamente le cose future per libera azione delle creature, di modo che si può affermare con Tertulliano: «La prescienza di Dio ha tanti testimoni, quanti profeti ha costituito» (*Adv. Marcionem* II, 5; PL. 2,316). E in questa scienza del futuro ha fondamento la provvidenza di Dio e il suo governo del mondo.

II. Tuttavia, si possono pensare varie specie di futuri a seconda della libertà. Certe cose future accadono liberamente venendo concepite semplicemente, cioè assolutamente o indipendentemente dalla relazione con un'altra cosa; di qui prendono il nome di «futuri assoluti»; altre cose sono collegate con una certa condizione, e allora o la condizione si verifica – e allora sono «futuri condizionati» che diventano assoluti – o la condizione non si verifica ed allora neanche queste cose si verificano mai. Questi futuri liberi e condizionati, che però non si sono mai verificati, mancando il verificarsi della condizione, si chiamano con un appellativo specifico «futuribili».

III. Ci si domanda dunque se Dio conosca non solo i futuri liberi assoluti, come almeno è evidente da ciò che si è detto, ma conosca anche i futuri liberi condizionati.

Rifacciamoci ai documenti: innanzi tutto l'asserzione prima riportata del Concilio Vaticano I, per il fatto che è generica, contiene a buon diritto tutto ciò che si comprende con l'espressione «futuro», cioè anche il futuro comunque condizionato. Ma procediamo oltre. Nel libro I dei Re, 23,1 seg. Davide nella città di Ceila, dopo aver udito che Saul disponeva di andare contro di lui in Ceila, interroga il Signore: «Gli abitanti di Ceila mi daranno nelle mani di Saul? E Saul verrà come ha sentito dire il tuo servo?» (*I Re* 23,11). Alle due

ve: «Descendet, tradent». Descensus Saul et traditio Ceilitarum sunt libera condicionate futura, prior est conditio posterioris, nexus inter ea a Domino affirmatur, condicio non verificatur, David non traditur. Deus cum certitudine responderat, ergo bene cognoverat hoc condicionate libere futurum, quod, deficiente conditionis verificatione, evasit, iuxta dicta, futuribile.

Idem Dominus in Luca 10,13 (cfr. *Mt.* 11,21) asserit peremptorie, Tyrios et Sidonios poenitentiam acturos fuisse, si in eis factae fuissent virtutes quae factae sunt in Capharnao. Agitur et hic de actu libero futuro, condicionato tamen, cuius condicio numquam verificata est. Et Dominus haec omnia cognovit.

Deus ergo cognoscit condicionata libera futura cuiuscusque generis.

Communis acies theologorum hoc docet; et revera patet omnia quae in his futuris reperiuntur induere rationem entis et inde substantialiter comprehendi in asserto art. 74,1. Immo revera coram Deo qui est aeternus nil interest inter futura et non futura: haec distinctio fit in commodum nostrum, omnia Ei praesentia sunt. Non est ergo de his aliter dicendum cum loquimur de cognitione divina, quam quod dicimus de aliis quae non sunt futura. Semper in his quaestionibus prae oculis habenda sunt transcendentia Dei et quae advertimus in prologo huius sectionis, circa sensum harum divisionum.

Quibus tam lucidis et perspicuis prae oculis habitis, difficile intelligimus quomodo Ianssens potuerit in suo «De Deo Uno» II,51 asserere Deum de istis futuris habere certitudinem moralem tantum; quae assertio non convenit cum infinita actualitate Dei; moralis certitudo enim, quamvis certitudo, non est perfectissima forma certitudinis. Pari ratione non intelligimus sententiam Petri de Ledesma qui horum futurorum posuit in Deo coniecturalem tantum cognitionem.

Concludi ergo potest: *Deum perfecte cognoscere futura libera condicionata cuiuscumque generis.*

Ulterior analysis circa conceptum futurorum et futuribilium dein fiet, cum opus erit.

Hucusque pars assertionis positivae producta est: inde pars classificationis et inlustrationis. Apte distinguentur ea in quibus omnes conveniunt ab his in quibus disputatur.

domande il Signore rispose affermativamente: «verrà», «ti daranno nelle sue mani». La venuta di Saul e la consegna degli abitanti di Ceila sono futuri liberi condizionati; il primo è la condizione del secondo. Il Signore ne afferma la connessione tra loro; se la condizione non si verifica, Davide non verrà consegnato. Dio aveva risposto con certezza, perciò conosceva questo futuro condizionato e libero, il quale, mancando il verificarsi della condizione, diventò «futuribile», secondo quanto abbiamo già detto.

Lo stesso Signore Gesù nell'Evangelo afferma in modo perentorio che gli abitanti di Tiro e di Sidone avrebbero fatto penitenza, se tra di loro fossero stati fatti i portenti operati in Cafarnao (*Lc.* 10,13; *Mt.* 11,21). Si tratta qui di un'azione libera futura, tuttavia condizionata, e la cui condizione non si è mai verificata.

Pure il Signore Gesù conosceva tutte queste cose.

Pertanto *Dio conosce le cose condizionate, libere, future di qualunque genere.*

Tutti i teologi insegnano questo; e in realtà è evidente che tutte le cose che si trovano in questi futuri hanno carattere di «essere», e perciò vengono sostanzialmente compresi nell'art. 74, I.

Anzi, in realtà, davanti a Dio che è eterno non ha importanza il futuro e il non futuro; questa distinzione viene fatta per nostro comodo; tutto a Lui è presente.

Circa queste cose non c'è altro da dire parlando della cognizione divina, se non ciò che abbiamo già detto delle altre cose non future.

In queste questioni bisogna sempre aver presente la trascendenza di Dio, e ciò che abbiamo detto all'inizio di questa sezione circa il senso delle divisioni.

Poste queste divisioni, così lucide e chiare, comprendiamo difficilmente come mai il Janssens abbia potuto nel suo trattato *De Deo Uno*, II, 51, asserire che di questi futuri Dio ha soltanto una certezza morale. Questa asserzione non concorda con l'infinita attualità di Dio. Infatti la certezza morale, sebbene sia una certezza, non è la forma più perfetta della certezza. Così pure non comprendiamo l'insegnamento di Pietro di Ledesma che pone in Dio soltanto una cognizione congetturale di questi futuri.

Si può dunque concludere: *Dio conosce perfettamente i futuri liberi non condizionati di qualunque genere.*

Una ulteriore analisi si farà in seguito circa il concetto dei futuri e dei futuribili, quando ne sarà il caso.

Finora si è presentata la parte dell'asserzione positiva, in seguito si presenterà la parte della classificazione e della spiegazione, e si distinguerà bene ciò in cui tutti sono d'accordo da ciò su cui si disputa.

CAPVT III
VLTERIOR EXPLICATIO IN PROPOSITIONEM IV.
DIVISIO SCIENTIAE DEI

76. *Divisio apud omnes pacifica*

I. Semper recolimus imprimis hanc divisionem intelligendam esse prout in prologo huius sectionis explicatum est.

Quodnam criterium ad hanc divisionem asserendum? Est imprimis usus communis et pacificus theologorum et intrinseca, facillime evidens, convenientia ipsius divisionis, attentis principiis de quibus hucusque passim dissertum est in his praelectionibus.

Et, tandem aliquando, quodnam est criterium ad hanc divisionem perficiendam? Aliud enim est asserere veritatem et convenientiam rei, aliud est eam perficere: non omne quod asseritur, perficitur, et vicissim. Iamvero criterium est ipsa rationalis divisio, quae realis et obiectiva est extra Deum obiectorum: id est divisio scientiae fit ex distinctione obiectorum.

II. Aliqua sunt, immo innumera, quae nunquam ad actum venient et sunt simpliciter possibilia; alia sunt quae aliquando actu vel fuerunt, vel sunt, vel erunt et dicuntur aliquando actualia. Hi duo ergo ordines obiectorum distinguuntur sub respectu actualitatis. Obiecta secundi ordinis, quae nobis sunt vel futura vel praesentia, vel praeterita, Deo ob Eius aeternitatem sunt praesentia semper. Hinc: *scientia qua Deus cognoscit mere possibilia dicitur scientia simplicis intelligentiae*: revera haec possibilia fundantur simpliciter in intellectu divino quatenus suam Essentiam contemplatur infinite participabilem: nunquam fundabuntur in decreto quo ad actualitatem vocabuntur.

Scientia qua Deus cognoscit, quae aliquando actualia sunt dicitur scientia visionis.

III. Aliqua obiecta sunt necessaria, alia e contra pendent ab actu libero alicuius voluntatis. Scientia praecise priorum dicitur scientia necessaria, posteriorum autem scientia dicitur scientia libera.

Haec divisio, uti patet fit sub alio plane respectu ac divisio superior; neque haec cum illa simpliciter, ob hanc rationem, coincidit.

CAPITOLO III
ULTERIORE SPIEGAZIONE DELLA PROPOSIZIONE QUARTA «DIVISIONE DELLA SCIENZA DI DIO»

76. *Criteri di detta divisione pacifici presso tutti*

I. Ricordiamo sempre e anzitutto che questa divisione deve essere concepita come fu spiegato nella prolusione di questa sezione. Quale è il criterio per affermare questa divisione? È prima di tutto l'uso comune e pacifico dei Teologi e l'intrinseca, evidente convenienza della divisione stessa, tenuti presenti i principi dei quali si è parlato qua e là nelle lezioni precedenti.

E, finalmente, quale è il criterio per stabilire questa divisione? Altro è infatti asserire la verità e la convenienza di una cosa, altro è stabilirla (o provarla). Non si prova tutto ciò che si asserisce e viceversa.

Ora il criterio consiste nella stessa razionale divisione che è reale e oggettiva negli oggetti distinti da Dio; cioè, la divisione della scienza avviene con la distinzione degli oggetti.

II. Ci sono delle cose, anche innumerevoli, che non si attueranno mai e sono semplicemente «possibili»; ce ne sono altre che talora furono in atto, o sono, o saranno, e queste si chiamano «attuali».

Pertanto, questi due ordini di oggetti si distinguono rispetto alla loro «attualità». Questi oggetti, posti nella seconda categoria, che per noi sono futuri, presenti, passati, per Dio, a motivo della sua eternità, sono sempre presenti. Perciò, la scienza con cui Dio conosce le cose meramente possibili si chiama «scienza di semplice intelligenza». In realtà, le cose possibili hanno consistenza semplicemente nell'intelletto divino in quanto contempla la sua essenza infinitamente partecipabile. Non avranno mai consistenza in un atto di volontà (o decreto) con cui saranno chiamate all'attualità. *La scienza con cui Dio conosce le cose che talora vengono all'atto (diventano attuali) si chiama «scienza di visione».*

III. Alcuni oggetti sono necessari, altri invece dipendono dall'atto libero di qualche volontà. La scienza dei primi (necessari) si chiama «scienza necessaria»; quella dei secondi (dipendenti), si chiama «scienza libera».

Questa divisione, come si vede, è un diverso aspetto della visione precedente, e per questo motivo non coincide semplicemente con essa.

IV. Obiecta considerari possunt ut simpliciter cognoscibilia, ergo theoretice; vel etiam ut operabilia ad aliquem finem assequendum: inde practice. *Scientia qua priora cognoscuntur sub aspectu scilicet theoretico, dicitur speculativa; scientia, qua posteriora noscuntur sub aspectu nempe practico, dicitur practica.*

V. Quaedam obiecta sunt bona, quaedam sunt mala: priora merentur approbationem divinam; alia e contra improbatione mulctantur. Scientia qua illa cognoscuntur est «approbationis»; scientia qua ista e contra «improbationis». Non semper haec divisio cum priore coincidit.

77. *Divisio quaedam disputata*

I. Quidam introducunt inter divisiones scientiae Dei etiam *scientiam mediam*. Res disputatur.

Attamen nullo modo otiosum est de hac scientia media disserere, si attendatur, iuxta ea quae dicta sunt in prologo huius sectionis, quod haec scientia, si est, innuit alium modum quo res fundantur in Deo, et potest ideo eventualiter cavere difficultates quas alii modi nobis noti facile ingerunt.

Utrum revera haec scientia existat an potius sit phantastica efformatio arbitraria, nondum dicere possumus; sed infra declarabit hoc quaestio de modo, quo Deus cognoscit futura, seu de modo quo futura libera fundantur in Deo ab Eoque pendent.

II. Interim videamus quid sit haec scientia media iuxta eius assertores (cfr. Molina, *Concordia*, q. 14, art. 13, disp. 52).

Sunt aliqua obiecta, nempe libera condicionata futura quae non sunt simpliciter possibilia, nec simpliciter actualia; quae sub duobus possunt considerari: ut possibilia, et ut futura libera. Ut possibilia essent obiectum (cfr. 76,III) scientiae necessariae; sed non tantum eius, quia ut futura libera, nondum determinata connumeranda essent obiecta scientiae liberae; et tamen non sunt simpliciter obiectum huius scientiae liberae. Inde haec obiecta non cognoscuntur nec per scientiam necessariam nec per scientiam liberam sed per aliquam scientiam mediam inter necessariam et liberam. Eadem obiecta non cognoscuntur simpliciter neque per scientiam simplicis intelligentiae, neque simpliciter per scientiam visionis; quia ex una

IV. Gli oggetti poi possono essere considerati come semplicemente *conoscibili*, e perciò teoricamente, oppure come *operabili* per conseguire un fine, perciò praticamente; la scienza con cui si conoscono i primi oggetti, cioè in modo teorico, si chiama «*speculativa*», la scienza con cui si conoscono i secondi oggetti, cioè sotto l'aspetto pratico, si chiama «*pratica*».

V. Alcuni oggetti di pensiero sono buoni, altri sono cattivi: i primi meritano l'approvazione di Dio, i secondi invece sono colpiti dalla sua condanna. La scienza per cui sono conosciuti quelli è «di approvazione»; per questi, al contrario, essa è «di condanna». Non sempre questa divisione coincide con la precedente.

77. *Una divisione disputata*

I. Alcuni introducono tra le divisioni della scienza di Dio anche la «scienza media». La questione è disputata.

Tuttavia non è affatto ozioso discorrere di questa «scienza media», se si tiene conto, secondo ciò che si è detto nella prolusione di questa sezione, che tale scienza, se esiste, accenna ad un altro modo con cui le cose hanno fondamento in Dio, e perciò, può eventualmente ovviare a delle difficoltà che gli altri modi a noi noti presentano facilmente.

Se effettivamente esista questa scienza o piuttosto sia una concezione fantastica e arbitraria, non lo possiamo ancora dire, ma più avanti risponderà a ciò la questione sul modo con cui Dio conosce il futuro, cioè sul modo con cui i futuri liberi hanno consistenza in Dio e dipendono da lui.

II. Vediamo cosa sia questa scienza media, secondo quelli che l'affermano (cfr. Molina, *Concordia*, q. 14, art. 13, disp. 52).

Ci sono alcuni oggetti, futuri, liberi, condizionati, che non sono semplicemente possibili, né semplicemente attuali; che possono essere considerati sotto due diversi aspetti, cioè come *possibili* e come *liberi*. Come «possibili» sarebbero oggetto della scienza necessaria (cfr. n. 76,III), ma non solo di essa, perché come «futuri liberi», non ancora determinati, dovrebbero essere annoverati tra gli oggetti della scienza libera, e tuttavia non sono semplicemente oggetto di questa scienza libera. Perciò questi oggetti non si conoscono né tramite la scienza necessaria, né tramite la scienza libera, ma tramite una certa «scienza media», tra la necessaria e la libera. Gli stessi oggetti non si riconoscono semplicemente con la scienza della

parte – saltem futuribilia – non sunt, neque fuerunt, neque erunt, et ideo inepte dicentur pertinere ad scientiam visionis; ex altera vero parte non sunt mere possibilia, quia aliud est hominem sub certis condicionibus posse libere agere hoc vel illud, et aliud est hominem sub his condicionibus determinate hoc acturum esse, et non illud, quod tamen agere posset. Cognoscuntur proinde aliqua scientia, quae est media inter scientiam simplicis intelligentiae et scientiam visionis.

Duplici ergo titulo existeret haec scientia media.

Oppositores huius scientiae e contra asserunt illa obiecta, simpliciter pertinere vel ad scientiam sive necessariam sive simplicis intelligentiae, vel ad scientiam sive liberam sive visionis.

III. Potest ad complendam tractationem, ulterius quaeri, quamvis sciamus nos praeoccupare quaestionem futuram aliquomodo, ad quidnam tandem aliquando reducatur haec diversitas opinionum et in quonam haec diversitas fundetur. Hoc ut simpliciores fiant res.

a) Diversitas inter fautores et negatores scientiae mediae ad hoc reducitur, quod aliqui negent de quibusdam obiectis ea esse pertinentia ad scientiam liberam, alii vero asserant pertinere optime ad scientiam liberam, quin sit necessarium novam scientiam fingere.

b) Videamus fundamentum reale huius oppositionis. Ambo de facto supponunt illud esse obiectum scientiae liberae, quod a decreto divino dato antecedenter, id est sine ullo respectu ad liberam determinationem voluntatis creatae (id est: «in signo antecedenti»: bene notetur et memoria teneatur haec terminologia) omnino pendet. Iamvero fautoribus scientiae mediae, hoc non sufficit ad salvandum liberum arbitrium hominis; dicunt nempe: si futura libera sunt huiusmodi, id est dependentia a scientia libera (prouti supra descripsimus), nullo modo salvatur libertas. Ergo debent pendere ab alia scientia, quam mediam vocant.

Oppositoribus sufficit scientia libera, et conantur demonstrare actus hominum liberos manere, etiamsi pendent a scientia libera, idest, uti supra diximus, a decreto dato in signo antecedenti.

Quibusnam adiudicatur veritas? Haec est praecise quaestio de modo quo Deus cognoscit futura libera, et inde de modo quo hominis libertas componitur cum scientia divina. De hac infra.

visione. Per una parte – almeno i futuribili – non sono, non furono né saranno, e perciò senza ragione si direbbe che appartengono alla scienza della «visione». D'altra parte non sono meramente possibili, perché altro è che l'uomo, sotto certe condizioni, possa liberamente fare questo o quello, e altro è che l'uomo, sotto queste condizioni, determinatamente farà questo e non quello, che però potrebbe fare. Questo si conosce pertanto mediante una certa scienza che è «media» tra la scienza della semplice intelligenza e la scienza della visione.

Per una doppia ragione esisterebbe questa scienza «media». Gli oppositori di questa scienza al contrario affermano che quegli oggetti appartengono semplicemente o alla scienza, sia necessaria sia di semplice intelligenza, o alla scienza, sia libera sia della visione.

III. Per essere completi possiamo ancora chiederci, sebbene ci rendiamo conto di prevenire in certo modo la questione che verrà, a che cosa si riduca finalmente questa diversità di opinioni e in che cosa si fondi la loro diversità. Cerchiamo di rendere le cose più semplici.

a) La diversità tra i fautori e i negatori della scienza «media» si riduce a questo: che alcuni negano riguardo a certi oggetti che essi siano pertinenti alla scienza «libera», comportando la necessità di inventare una nuova scienza.

b) Esaminiamo il fondamento reale di questa opposizione. Entrambe le parti suppongono che è oggetto della scienza 'libera' ciò che proviene da un decreto divino dato antecedentemente, cioè, senza alcun riguardo alla libera determinazione della volontà creata (secondo l'espressione tradizionale «*in signo antecedenti*»). Però, per i fautori della scienza «media», questo non basta per salvare il libero arbitrio dell'uomo. Dicono cioè: se così sono i futuri liberi, dipendenti dalla scienza libera (come l'abbiamo anzi descritta) non si salva in alcun modo la libertà. Perciò devono dipendere da un'altra scienza, che chiamano «media».

Per gli oppositori è sufficiente la scienza «libera», e cercano di dimostrare che gli atti degli uomini rimangono liberi, anche se dipendono dalla scienza «libera», cioè, come abbiamo detto, da un decreto divino dato antecedentemente (*in signo antecedenti*).

Da che parte è la verità? Questa è precisamente la questione; cioè sul modo in cui Dio conosce i futuri liberi, e sul modo in cui la libertà dell'uomo si compone con la scienza divina. Di ciò parleremo in seguito.

CAPVT IV
IN PROPOSITIONEM IV VLTERIOR QVAESTIO PROPONITVR

78. *Ponitur Quaestio*

I. Iam vidimus esse scientiam Dei, scimus eius obiecta, divisiones necnon Ipsius scientiae; nunc quaestio exsurgit: quomodo hae divisiones illis obiectis applicantur, seu aliis verbis, quomodo Deus in semetipso omnia alia cognoscit? Quod est idem ac dicere, iuxta ea quae iam antea explicavimus: quomodo haec diversa obiecta fundantur seu pendent a Deo?

Iterum manifestum est haec omnia ex primo quaestionis axiomate pendere, sicut in articulo 70, II propositum est.

II. Haec quaestio si ponitur de possibilibus nullam affert difficultatem: ea Deus cognoscit scientia simplicis intelligentiae, idest ea fundantur in Deo quatenus est infinite imitabilis ad extra; quaestio pariter si ponitur de iis quae quandoque actualia sunt, non tamen libera, nullam pariter gerit difficultatem: nam ea Deus cognoscit scientia visionis in decreto quo determinat ab aeterno rem ita vel non esse.

III. At quaestio non est tam simplex cum agitur de actibus liberis, sive sint absolute libera futura, sive condicionate libera, sive futuribilia. In hac quaestione caute omnino procedendum est.

Sed imprimis quaestio ut apte pertractetur necesse est ut clare definiatur. Agitur ergo imprimis de liberis utique sed futuris. Haec futura, in quantum talia non complicant quaestionem, quia coram Deo futurum utcumque, ratione Eius aeternitatis (cfr. art. 56, 11), non existit; inquantum illud futurum quod ponitur ut liberum, aliquando extra suam causam determinantem, non existit.

Videamus elementa quae inveniuntur in his futuris ut facilius quaestionis principem locum animadvertamus.

IV. Imprimis invenitur «possibile» seu hoc liberum ut possibile. Ut tale nullam ex dictis affert difficultatem. Si agitur de libero condicionato invenitur etiam infallibilis nexus inter condicionem

CAPITOLO IV
ULTERIORE QUESTIONE CIRCA LA PROPOSIZIONE QUARTA

78. *Presentazione della questione*

I. Abbiamo già veduto che c'è la scienza di Dio, ne sappiamo gli oggetti e le divisioni; ora nasce la domanda: come queste divisioni si applicano a quegli oggetti, cioè in altre parole: come Dio in se stesso conosce tutte le cose? Il che è come dire, secondo quanto abbiamo spiegato prima, come questi diversi oggetti abbiano consistenza, cioè, come essi dipendano da Dio.

Di nuovo appare come tutte queste cose dipendono dalla prima proposizione della questione, come è stata impostata all'art. 70,II.

II. Questa questione, se si pone riguardo alle cose possibili, non comporta alcuna difficoltà; questi oggetti sono conosciuti da Dio con la scienza della «semplice intelligenza», cioè hanno consistenza in Dio in quanto egli è infinitamente imitabile nelle cose distinte da lui.

Parimenti la questione, se viene posta circa le cose che talora sono attuali, ma tuttavia libere, non reca alcuna difficoltà; infatti Dio conosce le cose con la scienza della «visione» nel suo decreto, con cui determina *ab aeterno* che una cosa sia o non sia così.

III. Ma la questione non è tanto semplice quando si tratta di atti liberi, sia che si tratti di futuri assolutamente liberi, sia di futuri condizionati, sia di futuribili. In questa questione si deve procedere con somma cautela.

Però, per trattare la questione rettamente è anzitutto necessario che essa sia chiaramente definita. Si tratta anzitutto di cose libere certamente, ma future. Questi futuri, in quanto tali non complicano la questione, perché davanti a Dio il futuro comunque, a motivo della sua eternità (cfr. art. 56,III), non esiste, in quanto quel futuro, posto come libero, talora distinto dalla sua causa determinante, non esiste. Tutte le cose sono presenti a Dio eterno.

Vediamo gli elementi riscontrabili in questo futuro, per poter afferrare più facilmente il centro cruciale della questione.

IV. Prima di tutto bisogna trovare il «possibile», cioè questa cosa libera come possibile. Come tale, da quanto fu detto, non comporta alcuna difficoltà. Se si tratta di un futuro libero condizionato, si trova anche un nesso infallibile tra una certa condizione e il

aliquam et positionem actus liberi: infallibilem dicimus, non ergo necessarium, id est non causam per se actus liberi: agitur item de possibili quod Deus cognoscit inter infinitos modos quibus haec inter se componi possent, et ad modum possibilium cognoscitur. Hucusque revera nulla est seria difficultas.

Sed in futuris quibuscumque liberis praeter esse possibilia invenitur quod est maximum, eorum futuritio. *Futuritio est ipsa de facto positio actus et dicit relationem illius possibilis ad existentiam.* Id est res non tantum consideratur ut possibilis sed in quantum revera existit. Hoc praecise addit super possibile actus liber, quod de facto ponitur vel concipitur, praeter suam possibilitatem, in sua positione, etiamsi simpliciter concipiatur, et tamen ut accidit de futuribilibus revera non ponitur. Iamvero futuritio eo quod dicit ordinem ad realem existentiam non amplius connumeranda est inter simpliciter possibilia.

Quaestio ergo tota pro qualibet specie futurorum liberorum reducitur ad modum quo Deus in semetipso cognoscit futuritionem liberorum, seu relationem, quam illud possibile, in illo determinato casu, in illis condicionibus, ad realem existentiam habet. Censemus omnino faciliorem esse rem, si clare et perspicue eius princeps locus definiatur.

V. Et ulterius: quaestio de modo quo Deus cognoscit futuritionem liberorum ad quidnam revera reducitur?

Videamus. Duo fingi possunt hypotheses: aut Deus cognoscit illam futuritionem in suo decreto libero, lato sine ullo respectu ad liberam voluntatem hominis antecedenter ad liberam determinationem voluntatis, id est in signo antecedenti futuritionem ipsam; aut Deus cognoscit respectu habito ad determinationem liberam voluntatis, non in signo antecedenti: ergo cum concipitur voluntas libere determinari, idest ratione habita ipsius libertatis (non agitur hic, absit, de simultaneitate temporis), idest in futuritione ipsa. Caveatur his verbis non dici «eodem tempore» sed simpliciter «respectu habito ad libertatem electionis». Evidenter in primo casu, quia res determinatur ante electionem voluntatis, ita ut, cum voluntas agit non amplius possit aliter facere, voluntas praedeterminatur physice et habetur celebris *praedeterminatio physica*; in altera hypothesi haec praedeterminatio non adest.

compimento dell'atto libero; diciamo «infallibile», non dunque necessario, cioè, non per se stesso causa dell'atto libero. Si tratta ugualmente di una cosa possibile, che Dio conosce tra i modi infiniti con i quali queste cose possono essere disposte, e questa cosa è conosciuta come possibile.

Fino a questo punto non c'è effettivamente seria difficoltà. Ma, in qualunque futuro libero, oltre la sua possibilità, si trova ciò che è il principale, la «futuribilità». *La «futuribilità» è la posizione fattuale di un atto e indica relazione di quella* (determinata) *possibilità all'esistenza.* Cioè, una cosa non si considera solo come possibile, ma in quanto realmente esiste; questo precisamente, oltre il possibile, aggiunge l'atto libero: che cioè viene posto, o concepito di fatto, non solo nella sua possibilità, ma nella sua posizione, anche se è semplicemente concepito, e tuttavia, come accade nei futuribili, realmente non è posto.

Orbene, la «futuribilità», per il fatto che indica ordine ad una reale esistenza, non è da annoverarsi oltre tra i semplicemente possibili. Tutta la questione, dunque, per qualunque specie di futuri liberi, si riduce al modo con cui Dio conosce in se stesso la «futurizione» delle cose libere, cioè la relazione che quel determinato possibile, in quel determinato caso, in quelle condizioni, ha con l'esistenza reale.

Pensiamo che la questione è assolutamente più semplice, se si precisa con chiarezza il punto focale.

V. Si fa ancora questione del modo con il quale Dio conosce la «futurizione» delle cose libere: a che cosa si riduce in realtà?

Vediamo: si possono porre due ipotesi; o Dio conosce quella futurizione nel suo decreto libero, dato senza alcuna considerazione alla libera determinazione della volontà, cioè «con determinazione antecedente» (*in signo antecedenti*) alla futurizione stessa; oppure Dio conosce la libera determinazione della volontà non con determinazione antecedente, perciò quando si concepisce che la volontà è determinata liberamente, cioè avuta considerazione della libertà stessa, cioè nella futurizione stessa (non si tratta qui, certo, di simultaneità di tempo).

Si tenga presente che con queste parole non si dice «nello stesso tempo», ma semplicemente «avuto riguardo alla libertà di elezione».

Nel primo caso, la cosa è evidentemente determinata prima della scelta della volontà, di modo che, quando la volontà agisce, non può oltre fare diversamente; essa viene predeterminata fisicamente, e così si ha la celebre «*predeterminazione fisica*». Nella seconda ipotesi questa predeterminazione non ha luogo. La questione, pertanto, si riduce

Ergo quaestio reducitur ulterius ad hoc: *Deus cognoscit in futuritione ipsa, an in signo antecedenti praedeterminanti?*

Questio ergo redigitur ad ea quae articulo 77, III diximus; idem enim est ac inquirere utrum scientia «libera» sufficiat, an scientia «media» requiratur.

Quod si quaeratur adhuc: «cur difficilis quaestio haec», respondemus: ambas hypotheses, quarum obiective medium non datur, praebere difficultates. Evidenter ea est reiicienda quae aliquam contradictionem involvit, ea est acceptanda quae, quamvis adhuc mysteriosa – non enim mysteria repugnant – tamen nec contradictionem praebet et si potest sufficientem analogicam explicationem donat.

Qua ex parte sit veritas, videbimus capite insequenti.

ulteriormente a questo: *Dio conosce nella futurizione stessa, oppure in una determinazione antecedente, che è predeterminante?*

La questione dunque si riduce a quanto abbiamo detto nell'art. 77,III; infatti è la stessa cosa che indagare se basti la scienza «libera» o sia richiesta la scienza «media».

Se poi si chiede: «perché porre questa difficile questione?», rispondiamo: tutte e due le ipotesi, tra le quali oggettivamente non è possibile una di mezzo, comportano delle difficoltà. Evidentemente si deve lasciare da parte quella che coinvolge una qualche contraddizione; è da accettarsi quella che, sebbene ancora misteriosa, – i misteri non sono contraddizioni – non implichi tuttavia contraddizione, e se può dia una spiegazione analogica sufficiente.

Esamineremo nel capitolo seguente da quale parte possa essere la verità.

CAPVT V
IN PROPOSITIONEM IV VLTERIOR EXPLICATIO THEOLOGICA DISPVTATA

79. *Prolegomenon*

I. Agitur hic de explicatione theologica circa propositionem certam theologicam quae asserit cognitionem liberorum in Deo perfectam: hac praecise explicatione respondetur, quantum possumus, quaestioni propositae superiore capite art. 78, IV. Quamcumque simus explicationem daturi, nulla mulctamus censura opiniones diversas: agitur enim de re omnino libera et disputata.

II. Attamen claritatis gratia canones edimus, quos prae oculis habere, ne ridicula conficiantur, in omni explicatione theologica necesse est:

a) Imprimis omnis huiusmodi explicatio debet omnino fundari in Fontibus positivis. Esset omnino error, saltem methodice loquendo, et facile perniciosus, proficisci simpliciter a principio philosophico, praesertim iuxta proprium ingenium intellecto. Non ita agitur in theologia. Tunc potest accidere ut quidam, obsequentes principio, contradicant de facto Fontibus: non quia veritas naturalis contradicat veritati revelatae, quod est plane impossibile, sed quia principium metaphysicum explicant vel applicant inepto modo. Quod si quandoque hypothetice accideret aliqua inconvenientia, tunc recte deberemus cogitare, nos illud principium non sat bene intellexisse.

b) Dein, uti patet, explicatio, praesertim si directe in Fontibus non fundetur, nullo modo debet contradicere Fontibus. Si contradicit est ipso facto reiicienda, nam prius «credo Deo revelanti quam theologo opinanti».

c) Explicatio debet revera aliquid explicare, idest possibiliter aliquas tenebras eicere. Quod si e contra, quod peius est, contradictiones inducit, tunc non est explicatio sed complicatio, immo est falsa si ponit ea quae Deus non posuit.

Explicatio quae his canonibus paret est prae alia qualibet non hoc

CAPITOLO V
ULTERIORE SPIEGAZIONE TEOLOGICA CIRCA LA DISPUTA AFFIORATA NELLA PROPOSIZIONE QUARTA

79. Introduzione

I. Qui si tratta della spiegazione teologica riguardante una asserzione teologica certa, che afferma esserci in Dio una cognizione perfetta delle cose libere; si risponderà precisamente con una spiegazione, per quanto ci è possibile, alla questione proposta nel precedente capitolo, art. 78,IV.

Qualunque sia la spiegazione che siamo per dare, non intendiamo per questo censurare delle spiegazioni che sono diverse; si tratta infatti di una questione libera e disputata.

II. Tuttavia, per amore di chiarezza, poniamo dei principi, che è necessario tener presenti di modo che in ogni spiegazione teologica non ci si presti al ridicolo.

a) Prima di tutto, una spiegazione di qualunque cosa di questo genere deve assolutamente aver fondamento nelle Fonti positive. Sarebbe sicuramente un errore, parlando almeno metodicamente, e facilmente un danno, il partire semplicemente da un principio filosofico, specialmente se concepito secondo il proprio punto di vista. Non è così nella Teologia. In questo caso potrebbe accadere che qualcuno, seguendo un tale principio, contraddicesse alle Fonti: non perché la verità naturale sia in contraddizione con la verità rivelata, il che è certamente impossibile, ma perché costui spiega o applica in modo inadeguato un principio metafisico. Se questo, per ipotesi, può talora provocare degli inconvenienti, dobbiamo pensare che noi non abbiamo sufficientemente compreso quel principio.

b) Inoltre, come è evidente, la spiegazione, specialmente se ha fondamento immediato nelle Fonti, in nessun modo deve essere in contraddizione con le Fonti stesse. Se è in contraddizione con le Fonti bisogna respingerla senz'altro, poiché «prima credo a Dio rivelante che al teologo che esprime opinioni».

c) La spiegazione deve in realtà spiegare qualche cosa; cioè, se è possibile, chiarire alcune oscurità. Se avviene il contrario, essa complica l'argomento, crea nuovi misteri, non li dissipa, o almeno, ciò che è peggio, dà ansa a contraddizioni. Allora non è una spiegazione, ma una complicazione, anzi, è una falsità se stabilisce ciò che Dio non ha stabilito.

La spiegazione che sottostà a questi principi deve essere accettata

modo praestanti, acceptanda etiamsi difficultates, non contradictiones, habeat. Noster miser intellectus omnino debet expectare se non posse omnia cognoscere; omnia praesertim divina, resolvere.

III. Nullam opinionem historicam hic curamus; in theologia non personae vel idola scholae acceptanda sunt, sed tantum testimonium aptum ad normam tractatus «de locis theologicis» et valor argumentorum.

80. Principia prae oculis habenda

Ab his omnino necesse est exordiri principiis:

a) Deus est perfectissime omniscius. Est de fide.

b) Homo est natura sua liber, uti alius tractatus apte demonstrat. De fide pariter.

Libertas autem exigit determinationem a semetipso; «non determinatio a semetipso» est contradictorium prioris assertionis; unde certo, si quis de eadem sub eodem respectu affirmat determinationem et non determinationem, asserit contradictoria simul. Contradictoria autem nequeunt affirmari sive in ordine potentiali, sive in ordine Actus puri. Contradictorium non est mysterium; ita ut, dum hoc accipi potest ob auctoritatem, sufficientem, illud semper reici debet. Nec pulchra verba unquam sufficiunt ad tegendam contradictionem si substantialiter contradictio adest. Haec sunt certa, neque ullus audere potest temere de his disputare.

c) Omnia pendent a Deo. Haec dependentia tamen a Deo non est ita concipienda, ut censeatur Deus eodem modo se habere atque eadem potentialitate ac illi, a quibus in creatis aliqua pendent. Nam in creatis, illud a quo quid pendet, vicissim pendet et ipse aliquomodo ab illo quod pendet a se. Hoc praecise propter potentialitatem. Non ita accidit in Deo. Unde dum est sanctissimum illud principium «omnia pendent a Deo», esset omnino nefarium, si quis, ob arctitudinem mentis, temere applicaret ita in divinis ac in humanis.

Aliqua censemus affirmari non tantum ob auctoritatem principio-

con preferenza di qualunque altra che non sia qualificata in questo modo, anche se ha delle difficoltà, non delle contraddizioni. Il nostro piccolo intelletto deve rendersi conto che non può conoscere tutto, e specialmente risolvere le cose divine; ha però il diritto di non essere schiacciato dalle contraddizioni.

III. Qui non teniamo conto di alcuna opinione storica; in Teologia non sono accettabili le persone o gli idoli della scuola, ma soltanto delle testimonianze valide secondo le norme del trattato «De locis theologicis» e il valore degli argomenti.

80. Principi da tenere presenti

È assolutamente necessario incominciare da questi principi.

a) Dio è perfettamente onnisciente. *È di Fede.*

b) L'uomo è per sua natura libero, come si dimostra in un'altra parte della Teologia. *È pure di Fede.*

La libertà esige una determinazione che *procede* da se stesso: «non determinazione da se stesso», è contraddittorio alla asserzione precedente; perciò è certo che, se qualcuno afferma la determinazione e la non determinazione circa la stessa cosa *e sotto la stessa considerazione*, asserisce contemporaneamente una contraddizione. Le cose contraddittorie non possono essere affermate sia nell'ordine potenziale, sia nell'ordine dell'Atto puro. La contraddizione non è un mistero; in modo che mentre il mistero può essere ricevuto per motivo di una autorità sufficiente, la contraddizione deve sempre essere respinta. Nemmeno le belle parole sono mai sufficienti per coprire la contraddizione, se sostanzialmente contraddizione c'è. Queste sono cose certe, e nessuno può temerariamente osare di metterle in discussione.

c) Tutte le cose dipendono da Dio. Tuttavia questa dipendenza non deve essere concepita in modo da pensare che Dio sia nello stesso modo e nella stessa potenzialità come coloro dai quali dipendono certe cose create. Infatti, nelle cose create, ciò da cui dipende qualche cosa, a sua volta dipende anch'esso, in qualche modo, da quella che dipende da sé. E questo avviene precisamente a motivo della potenzialità. Non così è in Dio. Pertanto, mentre è santissimo quel principio «tutto dipende da Dio», sarebbe cosa assolutamente abominevole se qualcuno, per ristrettezza di mente, lo applicasse alle realtà divine nello stesso modo che alle cose umane, confondendo temerariamente il ragionamento.

Pensiamo che nelle diverse opinioni circa questa questione alcune

rum metaphysicorum, quam ob subiectivitatem arbitrariam illius modi, quo illa principia intelligere et explicare praesumunt.

d) Generatim omnia quae praedicantur de Deo non debent de Eo praedicari sicut de homine (cfr. totam sectionem secundam Partis primae). Est certum (cfr. art. 32, 33, 34).

e) Relationes inter Deum et creaturas sunt reales a creaturis in Deum, logicae a Deo in creaturis: inde: nullus influxus creaturae in Deum; et non eodem modo huiusmodi relationes concipiuntur ac in creaturis (cfr. art. 50,IV,a). Propositio certa.

f) Cognitiones nostrae sunt potentiales: Deum cognoscimus ad modum potentialem. Huius certae veritatis hic recolatur corollarium, de quo in art. 33. Propositio item certa.

g) Inter duas explicationes quarum altera includit contradictiones, altera vero difficultates tantum: haec secunda seligenda est.

Quibus praelibatis responsum damus quaestioni propositae in art. 78, IV.

81. Explicatio traditur

I. Exordiamur a principio positivo nempe libertatis hominis, cui est de fide adhaerendum. Actus hominis liber est contingens. Hic audiatur S. Thomas (I, q.14, a.13) qui ponit principium: contingens non esse cognoscibile nisi consideretur extra suas causas. Liberum ergo cognosci nequit in seipso nisi concipiatur extra suam causam *id est ex libera determinatione voluntatis, quia propter hanc praecise est liberum: ea sublata non amplius est liberum, et ideo cognosci nequit.*

In tantum enim aliquid est cognoscibile ut tale, in quantum ut tale est seu existit vel existere potest: ens et verum convertuntur.

Sed concipere liberum attendendo ad liberam determinationem voluntatis, est cognoscere id non in signo antecedenti, uti iam explicatum est. In hoc argumento ponitur ut principium quidem libertas actus liberi, sed vis eruitur ex ipso principio identitatis. Liberum ut sit liberum, et idem ut sit cognoscibile liberum, debet esse ex auto-determinatione. Aliter si dicamus perit principium identitatis quo quidquid est quod est.

II. Sed maiora etiam premunt solutionis argumenta, postquam ex

cose vengano affermate non tanto per l'autorità dei principi metafisici, quanto per la soggettività arbitraria del modo in cui certuni presumono di comprendere e di spiegare tali principi.

d) Generalmente, tutto ciò che si dice di Dio, non deve essere detto come se si dicesse di un uomo (cfr. anche Sez. II,I), e questo è certo (cfr. art. 32,33,34).

e) Le relazioni tra Dio e le creature sono reali da parte delle creature riguardo a Dio, logiche da parte di Dio verso le creature; pertanto, non c'è alcun influsso della creatura su Dio, e non si concepiscono tali relazioni allo stesso modo che nelle creature (cfr. art. 50, IV,a). È certo.

f) Le nostre cognizioni sono potenziali. Conosciamo Dio in modo potenziale. Circa la certezza di questa affermazione cfr. i corollari di cui all'art. 33.

g) Tra due spiegazioni, una delle quali include contraddizioni e l'altra delle difficoltà, deve essere scelta quest'ultima.

Fatte queste riflessioni, diamo una risposta alla questione posta all'art. 78, IV.

81. Presentazione della spiegazione

I. Partiamo da un principio positivo, cioè dalla libertà dell'uomo, che dobbiamo credere per fede.

L'atto libero dell'uomo è contingente, e qui sentiamo S. Tommaso (*S.Th.* I, q. 14, a.13) che pone questo principio: «il contingente non è conoscibile se non lo si considera fuori dalle sue cause». Un atto libero dunque non si può conoscere in se stesso, se non lo si concepisce fuori della sua causa; cioè, dalla libera determinazione della volontà, perché a motivo di questa è precisamente libero; tolta la determinazione, non è più libero e perciò non si può conoscere. In tanto qualche cosa è conoscibile come tale in quanto esiste, o può esistere come tale: l'essere e il vero si identificano. Ma il concepire una cosa libera considerando la libera determinazione della volontà è conoscere questo non con predeterminazione (*in signo antecedenti*), come fu già spiegato.

In questo argomento si pone pure come principio la «libertà dell'atto libero», ma la forza di esso deriva dallo stesso principio di identità. Una cosa libera, perché sia libera, deve essere tale per autodeterminazione. Se diciamo diversamente, perisce il principio di identità, per il quale qualunque cosa è quello che è.

II. Ma abbiamo pure maggiori argomenti di soluzione, dopo aver

ipso sancto Thoma bonam arguimus conclusionem, et quidem positive.

Haec futuritio nequit cognosci in signo antecedenti. Nam ex definitione signi antecedentis (cfr. n. 78, V), Deus cognosceret futuritionem in decreto lato sine ullo respectu ad liberam determinationem hominis idest in decreto praedeterminanti. Hoc decretum est maxime efficax et immutabile: ergo cum facultas libera eligit, iam est praeoccupata; nequit ipsa ex se determinare quod antecedenter et sine ullo respectu ad se est necessario determinatum: tum vel perit libertas, vel admitti debet facultatem liberam in illo actu sub eodem respectu esse determinatam et indeterminatam, quod non est mysterium sed contradictio. Hinc admittere cognitionem huiusmodi in signo antecedenti, vel est logice falsum, quatenus negat libertatem (de fide credendam) vel, ut eam salvet, admittit contradictionem: quod est maxime inconveniens et reddit, iuxta superius dicta (79,II,c.), explicationem reiiciendam omnino.

Et haec contradictio vitari non potest; nam conceptus libertatis vel «non determinationis» non potest deformari, quin pereat; *ipse exigit autodeterminationem* actu. Haec autodeterminatio non est modus quidam adiunctus ita ut possit dici: «dum Deus praedeterminat tamen dat modum libertatis» quia libertas est non modus, sed exclusio praedeterminationis, et autodeterminatio non est modus applicatus quasi ornamentum contingens libertati, sed est eius substantia.

Diximus exigi determinationem actu, et ideo nequit dici ad effugiendam contradictionem sufficere autodeterminationem in potentia seu aptitudinem; et ideo non possumus disserere de necessitate antecedenti eodem modo ac consequenti, et ea ad effugiendam contradictionem prioris niti, quasi idem essent dum sunt omnino diversae.

Autodeterminatio in libertate est aliquid simplex, unde ficticium est eam dividere, cum agitur de actu libero malo, ita, ut illud determinationis quod est determinatum in signo antecedenti, det materiale mali, et illud quod non est determinatum in signo antecedenti det formale peccati.

Haec omnia sunt miserrima effugia, quae ludunt in confusione

preso una buona conclusione da S. Tommaso, e questa in modo positivo.

Questa futurizione non può essere conosciuta nella predeterminazione (*in signo antecedenti*). Infatti secondo la definizione della predeterminazione (*signi antecedentis*, cfr. n.78, V), Dio conoscerebbe la futurizione in un decreto dato senza alcun riguardo alla libera determinazione dell'uomo, cioè, un decreto pre-determinante. Questo decreto è completamente efficace e immutabile; perciò quando la facoltà libera è già impegnata, non può essa, da se stessa, determinarsi a ciò che, antecedentemente e senza alcun riguardo ad essa, è necessariamente determinato. In questo caso, o perisce la libertà, oppure si deve ammettere che la facoltà libera, in quell'atto, sotto lo stesso riguardo, è determinata e indeterminata, e ciò non è un mistero, ma una contraddizione. Pertanto, ammettere una cognizione simile con predeterminazione (*in signo antecedenti*), o è logicamente falso, in quanto nega la libertà (che si deve credere per Fede), o per salvarla, si deve ammettere la contraddizione, che è un sommo inconveniente e fa sì che, come è stato detto (79,III,c), la spiegazione debba essere assolutamente respinta.

E questa contraddizione non si può evitare; infatti il concetto di libertà, o di «non predeterminazione» non può essere deformato senza perire; *esso esige un'autodeterminazione attuale.*

Questa autodeterminazione attuale non è un certo modo accessorio, di modo che si possa dire: «mentre Dio predetermina, lascia tuttavia spazio per la libertà», perché la libertà non è un «modo», ma una esclusione di predeterminazione; e l'autodeterminazione non è «un modo» applicato, quasi un ornamento contingente alla libertà, ma è la sua sostanza.

Abbiamo detto che si esige una determinazione «attuale». Perciò non si può dire, per evitare la contraddizione, che basta l'autodeterminazione in potenza, cioè l'attitudine. Perciò non si può parlare di necessità antecedente nello stesso modo che di necessità conseguente, e per sfuggire alla prima contraddizione, rivolgersi alla seconda, cioè a quella conseguente, quasi fossero la stessa cosa, mentre sono assolutamente diverse.

L'autodeterminazione nella libertà è qualche cosa di semplice, perciò il dividerla è cosa fittizia, quando si tratta di un atto libero cattivo, di modo che l'elemento di determinazione che viene determinato nella «predeterminazione» (*in signo antecedenti*) dia materialmente il male, e ciò che non è determinato nella «predeterminazione» dia formalmente il peccato.

Tutto ciò è un misero sotterfugio che gioca nella confusione dei

conceptuum et laborant artificiosis retorsionibus. Manet ergo contradictio omnino in explicatione, qua ponitur Deus cognoscere actus liberos in signo antecedente eorum futuritionem: et logice neganda est omnino libertas. Explicatio quae logice contradicit veritati certae est ipso facto reiicienda, etiam si nullam inveniremus explicationem. Melius est nescire quam errare.

Notamus in tota hac nostra argumentatione hoc esse maximum: «*non posse nempe vitari contradictionem*».

III. Evidentius autem fit argumentum si animadvertamus ad actus liberos malos. Eorum malitia pendet evidenter a libera hominis determinatione. Si autem praedeterminatur absolute a decreto divino uti vult haec hypothesis, causa peccati non est amplius voluntas creata sed decretum divinum. *Nec inconveniens effugi potest*; nam si aliquid peccati abiudicatur a decreto divino, ut adscribatur voluntati creatae, tunc eo ipso, in hoc eadem voluntas non praedeterminatur, et systema praedeterminationis relinquitur. Ergo: aut malum cessat plane esse malum eo quod fiat a Deo, et hoc est falsum, quia quamvis Deus possit solvere legem aliquam et illico solvere malitiam abnuentis, non tamen potest v. g. negare semetipsum; aut Deus ipse est auctor mali, quod est contradictorium immo blasphemum. Hoc est maximum: inconveniens nullo modo vitari potest. Ergo Deus non cognoscit in signo antecedenti eorum futuritionem futura libera.

Notamus quod, cum talia sint inconvenientia, immo contradictoria cum his quae sunt in Fontibus positivis, inutile est recurrere ad principia rationis, quia hoc casu applicarentur modo, qui non cohaeret veritati; nam nequit principium rationale contrarium esse principio positive revelato.

IV. Ergo concludere possumus: Deus non cognoscit futura libera in signo antecedente eorum futuritionem, idest in decreto praedeterminanti; proinde: quia medium non datur, *ea cognoscit in futuritione ipsa*, idest ea cognoscit non antecedenter ad actum liberum, sed utique novit, attenta tamen libera determinatione voluntatis creatae.

concetti ed è affetto da artificiose contorsioni. Rimane pertanto in modo assoluto la contraddizione nella spiegazione con cui si immagina che Dio conosce gli atti liberi nella «predestinazione» alla loro futurizione; infatti logicamente bisogna negare la libertà in modo assoluto. Una spiegazione che logicamente contraddice una verità certa è perciò stesso da respingersi, anche se non trovassimo una spiegazione con cui sostituirla. È meglio non sapere che sbagliare.

Notiamo che in tutta la nostra argomentazione questo è il punto capitale e cioè *«che non si può evitare la contraddizione»*.

III. Il ragionamento diventa ancora più evidente se consideriamo gli atti liberi cattivi. Evidentemente la loro malizia dipende dalla libera determinazione dell'uomo. Se invece l'atto libero non viene determinato dalla volontà creata, ma viene assolutamente predeterminato da un decreto divino, come vorrebbe l'ipotesi in questione, la causa del peccato non è più la volontà creata, ma il decreto divino. *E questo inconveniente non si può sfuggire*; infatti se qualche cosa di peccaminoso è attribuito al decreto divino, per poi imputarlo alla volontà creata, allora, proprio per questo, e in questo questa volontà non viene predeterminata, e cade il sistema della predeterminazione. Pertanto, o il male cessa di essere male per il fatto che proviene da Dio, e questo è falso, perché quantunque Dio possa in una data circostanza sciogliere una data legge e la malizia di chi acconsente, non può tuttavia negare se stesso, oppure Dio stesso è l'autore del male, e ciò è contraddittorio, anzi blasfemo. Questo è il punto: *l'inconveniente non si può evitare in alcun modo*. Dio dunque non conosce i futuri liberi in una predeterminazione (*in signo antecedenti*) alla loro futurizione.

Notiamo che, essendo tali gli inconvenienti, anzi le contraddizioni con quanto si trova nelle Fonti positive, è inutile ricorrere ai principi della ragione, perché in questo caso si applicherebbero male, non coerentemente alla verità (cfr. art. 80,c), poiché un principio razionale non può essere contrario ad un principio positivamente rivelato.

IV. Possiamo dunque concludere: Dio non conosce i futuri liberi in una predeterminazione antecedente (*in signo antecedente*) la loro futurizione, cioè in un decreto predeterminante, e perciò, poiché non c'è via di mezzo, li conosce nella futurizione stessa, cioè li conosce non antecedentemente all'atto libero, ma li conosce certamente, considerata tuttavia la libera determinazione della

Iam enim diximus in hoc ultimo consistere cognitionem ante futuritionem vel in futuritione; in cognitione nempe qua non attenditur vel attenditur ad liberam voluntatis determinationem.

82. Explicatio vindicatur

I. Explicatio qua dicitur «Deum cognoscere futura libera in eorum futuritione ipsa» nulla contradictione mulctari potest; habet tamen difficultates: hoc est sincere et clare concedendum.

Utrum necne hae difficultates sint solubiles statim videbimus. Interim tamen notamus, difficultates relinquere utique mysteria, et mysteria posse admitti si in Fontibus postulantur: unde semper, uti iam diximus, seligenda est explicatio, quae aliquid solvit, aliquid mysteriosum relinquit, potius quam ea quae inducit contradictionem. Unde etiam si difficultatum solutionem indicare non possemus, adhuc ratio superesset huic explicationi ex animo adhaerendi.

II. Antequam tamen ad difficultates accedamus, bonum est ulteriorem explicationem quaerere.

Quomodo Deus cognoscit futuritionem in se ipsa?

Hucusque scimus tantum Deum cognoscere in futuritione: nunc quaerimus modum huius cognitionis.

Ipsa futuritio est aliquod ens: et ipsa fundari debet in Deo a quo omnia pendent, nempe ipsa determinatio libera debet fundari in Deo. Quomodo fundatur in Deo? Sicut fundatur in Deo quilibet motus creaturae: nempe in concursu a Deo collato. Aliud est concursus aliud praedeterminatio: in concursu ad aliud cui concurritur attenditur, in praedeterminatione vero non attenditur.

Quia autem Deus ibi cognoscit in seipso ubi in seipso res fundatur, dicendum est Deum cognoscere ipsam futuritionem in decreto concurrendi. Quod decretum concurrendi est hypotheticum tantum si agitur de futuribili. Sed pergamus. Concursus Dei non est concipiendus ut concursus creaturae ad creaturam (cfr. art. 31, 32, 33). In creaturis concursus praerequirit cognitionem illius cui concurritur, ob aliquam potentialitatem; successio ibi est ob eandem rationem; concursus eadem causa pendet ab illo cui concurritur quia indiget saltem causa materiali; vult ut aliquid praecedat a parte illius

volontà creata. Già infatti abbiamo detto che, in fondo, la cognizione, prima della futurizione o nella futurizione consiste in questo, cioè nella cognizione in cui non si considera o si considera la libera determinazione della volontà.

82. Motivi di questa spiegazione

I. La spiegazione con cui si afferma che «Dio conosce i futuri liberi nella loro stessa futurizione» non può essere tacciata di alcuna contraddizione; *ha tuttavia delle difficoltà; e questo bisogna ammetterlo sinceramente e chiaramente.*

Se queste difficoltà siano o no solubili è cosa che vedremo subito. Tuttavia notiamo intanto che anche i misteri presentano delle difficoltà, e i misteri si possono ammettere se sono richiesti dalle Fonti. Perciò sempre, come abbiamo già detto, si deve scegliere piuttosto quella spiegazione che spiega qualche cosa, lascia qualche cosa misteriosa, piuttosto che quella che comporta delle contraddizioni. Pertanto, anche se non potessimo indicare la soluzione delle difficoltà, rimane ancora un motivo per aderire intimamente a questa spiegazione.

II. Tuttavia prima di affrontare le difficoltà è bene cercare un'ulteriore spiegazione.

Come Dio conosce la futurizione in se stessa? Finora sappiamo soltanto che Dio conosce nella futurizione, ora cerchiamo il modo di questa cognizione.

La futurizione è un qualche ente; ed essa deve avere fondamento in Dio. Come ha fondamento in Dio? Come ha fondamento in Dio qualunque moto della creatura, cioè nel concorso dato da Dio. Altra cosa è il concorso, altra invece la predeterminazione. Nel concorso si considera un'altra cosa con cui si concorre; nella predeterminazione non si considera. Poiché Dio conosce in se stesso dove una determinata cosa ha consistenza, si deve dire che Dio conosce la stessa futurizione nella sua volontà di concorrervi. E questa determinazione di concorso è ipotetica solo se si tratta di un futuribile. Ma procediamo. Il concorso di Dio non deve essere concepito come il concorso di una creatura ad un'altra (cfr. art. 31,32,33). Nelle creature si richiede antecedentemente la conoscenza di colui con il quale si concorre, a motivo di una certa potenzialità, e per questa stessa ragione esiste in essa la successione; il concorso, per lo stesso motivo, dipende dall'oggetto con cui si concorre, poiché ha bisogno almeno di questo come sua causa materiale; esige inoltre che

cui concurritur, praecessio autem est propria temporis, non ergo adest in ordine divino: concursus debet supponere aliud a se independens. Hoc non fit cum Deus concurrit, eo quod potentialitas excluditur, omnia in actu libero pendent a concursu divino. In ordine humano, alio sub respectu ac supra, concursus concipiendus est anterior, hoc ex successione (pariter ac supra) temporis, quod non accidit in divinis. Concursus ergo totam dat cognitionem liberi futuri: Deus ita procedit: «do hunc concursum» et, cum agitur de futuribilibus: «in illis condicionibus darem hunc concursum». Dat quidem cognitionem hic concursus et quia concursus est ad modum Dei, non ad modum creaturae, non praedeterminat sed concurrit.

III. «Sed in hoc concursu – possit quis arguere – omnia pendent semper a Deo omnimode».

Imprimis sufficit ut non sit praedeterminatio, seu ut non sit ante determinationem liberam voluntatis, uti probavimus, quia tunc certo libertas periret. Si est ipsa determinatione concursus hic totalis in quo Deus utique omnia cognoscit et a quo omnia quae insunt actui libero pendent; potest ulterius explicari absque contradictione. Ad hoc, notamus, tandem aliquando reducitur tota quaestio. Et ita exponitur: quomodo concursus (non praedeterminatio) totalis, ratione omnimodae dominationis Dei, componi potest cum libera semper determinatione hominis volentis? Iterum quaestio ad hoc reducitur tandem aliquando: quomodo componi possunt simul causa totalis et causa partialis? Causa totalis est Deus, et causa secunda libertas.

Certe in rebus creatis haec duo componi nequeunt, quia conceptus nostri utique optime ostendunt ibi tantum ex duabus causis alteram agere, ubi altera agere desierit. Adest ergo in creatis incompossibilitas. Hic notamus non simpliciter praedicari posse de ordine divino incompossibilitatem quam vidimus in ordine humano (cfr. a. 33).

Immo incompossibilitas est excludenda in illo ordine, si inde provenit quod res Dei ad modum potentialis concipiamus. Nonne ratio, qua causa totalis et partialis componi nequeunt, est potentialitas? Videtur. Etenim: hae duae causae sunt in eodem

qualcosa preceda da parte dell'oggetto con il quale si concorre: ma la precedenza è propria del tempo, e perciò non ha luogo nell'ordine divino. Il concorso deve supporre qualche cosa d'altro, indipendente dal soggetto. Questo non avviene quando Dio concorre, per il fatto che in lui non c'è potenzialità; tutto nell'atto libero dipende dal concorso divino. Nell'ordine umano, sotto un aspetto diverso da quello detto sopra, si deve concepire il concorso come anteriore a motivo della successione del tempo (come si è detto sopra) che però non ha luogo nelle cose divine. Il concorso dunque dà tutta la cognizione del futuro libero. Dio procede così: «do questo concorso», e quando si tratta di futuribili: «in altre condizioni, darei questo concorso».

Questo concorso dà la cognizione, e poiché il concorso è secondo il modo di Dio, non secondo il modo delle creature, non predetermina ma concorre.

III. Ma in questo concorso tutto dipende sempre da Dio assolutamente? Qualcuno lo potrebbe dire.

Prima di tutto, basta che non sia una predeterminazione, cioè che non sia prima della libera determinazione della volontà, come abbiamo provato, perché in caso contrario la libertà perirebbe. Se è nella stessa determinazione questo concorso totale in cui Dio conosce tutto certamente, e dal quale dipende tutto ciò che è insito nell'atto libero, si può ancora procedere oltre nella spiegazione senza incorrere in contraddizione.

Aggiungiamo: a questo si riduce finalmente tutta la questione, e si propone in questo modo: come il concorso (non la predeterminazione) totale, a motivo dell'assoluta dominazione di Dio, può accordarsi con la sempre libera determinazione dell'uomo che vuole? Inoltre, la questione finalmente si può ridurre a questo: come si possono comporre simultaneamente la causa totale e la causa parziale? La causa totale è Dio; la causa parziale (o seconda) è la libertà.

Certamente nelle cose create queste due sono incompossibili, perché i nostri concetti mostrano certamente bene che di due cause una agisce soltanto ove l'altra abbia cessato di agire. Pertanto nelle creature c'è incompatibilità. Qui notiamo che non si può semplicemente affermare riguardo all'ordine divino l'incompatibilità esistente nell'ordine umano (cfr. art. 33). Anzi nell'ordine divino l'incompossibilità deve essere esclusa, se da ciò concepiamo la sostanza divina in modo potenziale. Non è forse la potenzialità il motivo per cui la causa totale e quella parziale sono incompossibili?

ordine (potentialitatis, cfr. art. 31, 32), inde sese mutuo excludunt: earum actio est in eodem ordine ideoque, ubi altera adest, altera excluditur; partialis causa potest impedire totalitatem alterius totalis, quia invicem pendent, et est possibilis mutuus influxus (semper potentialitate); partialis causa eatenus est partialis quatenus altera non est totalis, et totalis eatenus est totalis quatenus partialis non adest: habent proinde relationem ad invicem, et aliquid sui esse accipiunt praecise in hac ad invicem relatione (potentialitate). Ex his omnibus clare, nostra sententia, apparet hanc incompossibilitatem adesse inter duas huiusmodi creatas causas praecise ob eorum potentialitatem. Quod si ita res se habet, evidens est incompossibilitatem non haberi in ordine Actus puri; nec hic haberi potest cum causa totalis, quae causa est omnino transcendens, et transcendenter, idest praeter conceptus nostros influxum habens, est ipsemet Deus.

Ergo non tantum intelligimus non adesse incompossibilitatem, sed rite rationem animadvertimus propter quam incompossibilitas non adsit. Quomodo ulterius se habeant res in Deo dicere non possumus: tamen, scimus nullam esse incongruentiam et scimus cur non sit. Potest ergo mens quiescere.

83. Conclusio

I. Explicatio a nobis tradita duos habet aspectus: negativum, quo nempe peremptorie, ob contradictiones, excludit cognitionem Dei in decreto praederminanti; positivum, et hoc dupliciter: a) quatenus nempe statuit eandem cognitionem in futuritione ipsa consistere, et b) quatenus hanc cognitionem perfectam demonstrat in cognitione concursus divini.

II. Haec explicatio proficiscitur, uti patet, a principiis positivis, et sine ulla detorsione dialectica et captiosa subtilitate, Fontibus libertatem asserentibus cohaeret.

Eadem explicatio quatenus ponit non praedeterminationem, sed concursum ad actum liberum, quatenus nempe non vult actum liberum antea praeoccupatum; quatenus in con-cursu ponit actionem divinam, et particula «con» excludit antecedentem determinationem sensu iam explicato; quatenus apte et sufficienter explicat

Sembra. Infatti, queste due cause, appartenendo entrambe all'ordine potenziale (cfr. 31,32), per questo si escludono reciprocamente; la loro azione si esplica nel medesimo ordine, e perciò, dove è l'una viene esclusa l'altra. La causa parziale può impedire la totalità dell'altra causa totale, perché dipendono vicendevolmente ed è possibile un mutuo influsso (sempre potenzialità). La causa parziale è parziale in quanto l'altra non è totale; e quella totale è totale in quanto non esiste quella parziale; hanno pertanto una relazione vicendevole, e prendono qualche cosa della loro esistenza precisamente in questa relazione vicendevole (la potenzialità).

Da queste considerazioni, a nostro avviso, appare che questa incompatibilità esiste fra due cause create precisamente a motivo della loro potenzialità. Se poi le cose stanno in questo modo, è evidente che l'incompossibilità non esiste riguardo all'Atto puro, né ci può essere, poiché la causa totale, che è assolutamente trascendente, e che ha influsso trascendente, cioè all'infuori dei nostri concetti, è Dio stesso.

Pertanto, non solo comprendiamo l'inesistenza dell'incompossibilità, ma ci rendiamo anche ben conto del motivo per cui l'incompossibilità non esiste.

Come effettivamente le cose stiano in Dio, non possiamo dirlo oltre; tuttavia sappiamo che non c'è incongruenza e sappiamo anche perché essa non ci sia. L'intelligenza dunque può fermarsi.

83. Conclusione

I. Questa spiegazione presenta due aspetti: uno negativo con il quale in modo perentorio, a motivo delle sue contraddizioni, si esclude la cognizione di Dio nella «predeterminazione» (*in decreto praedeterminanti*); uno positivo, ed in duplice modo: a) in quanto cioè stabilisce che questa cognizione consiste nella futurizione stessa, e b) in quanto dimostra questa perfetta cognizione nella cognizione del concorso divino.

II. Questa spiegazione proviene, come è chiaro, da principi positivi e senza alcuna distorsione dialettica e sottigliezza capziosa. È coerente con le Fonti, che affermano la libertà.

Questa spiegazione in quanto pone, non la predeterminazione, ma il concorso ad un atto libero; in quanto cioè non vuole un atto libero già prevenuto; in quanto nel concorso pone l'azione divina, e la particella «con» esclude la determinazione antecedente, nel senso già spiegato; in quanto spiega, bene e sufficientemente, il modo con cui

modum, quo hic concursus cum sit totalis (ita ut det cognitionem totalem, et ergo ipsius motus liberi) tamen non excludat actionem causalitatis partialis ipsius facultatis liberae; omnino servat libertatem eamque componit cum scientia divina.

III. Quae omnia haec explicatio efficit, nullam contradictionem inducendo, sed explicando revera, immo explicando rationem propter quam tandem aliquando mysterium inveniatur.

IV. Eadem explicatio, nullo modo reiicit principium omnimodae defendentiae a Deo actus liberi, sicut ceterorum entium; sed immo absolute affirmat; hoc principium ita tamen apte et obiective explicat, ut non reiiciatur, quod in Fontibus requiritur, nempe libertas humana. Si quis ergo contra hanc explicationem argueret, obiiciens principium omnimodae a Deo dependentiae, male utique argueret; et ipsum principium arbitrario modo applicaret, ita ut contrairet aliis Fontibus positivis.

Addimus praeterea sic arguentem contra nos, dum videretur defendere omnimodam dependentiam a Deo, revera eidem principio detrahere, quatenus poneret eum influere totaliter in res creatas sicuti potentialiter hae vicissim influunt. Aliis verbis hic arguens ostenderet se applicare utique principium «omnia pendent a Deo», applicare tamen non modo quo convenit Actui puro, applicare ergo modo indebito et, uti videtur, plane falso.

V. Quibus omnibus praelibatis, haec explicatio videtur servasse et quoad methodum ea quae asserta sunt articulo 79, et quoad principia ea quae exposuimus articulo 80.

Nunc superest ut ad brevem historicam considerationem transeamus, attamen notamus, ab hac explicatione pendere explicationem de praedestinatione et de compositione gratiae cum libero arbitrio; quae ambo quaestiones sunt maximi momenti uti liquido patet.

Ex dictis apparet admittendam scientiam mediam, at tamen quomodo supra significavimus (articulo 77.78, V).

84. Appendix historica de praesenti quaestione

I. De quaestione praesenti acerrime disputatum est, et adhuc

questo concorso, essendo totale (in modo da dare conoscenza totale dello stesso moto libero), non eccede tuttavia l'azione della causalità parziale della stessa facoltà libera: salva bene la libertà e la accorda con la scienza divina.

III. Questa spiegazione comporta la conseguenza che non coinvolge alcuna contraddizione, ma spiega effettivamente, anzi spiega la ragione per cui si trova infine il mistero.

IV. La medesima spiegazione non rigetta in alcun modo il principio dell'assoluta dipendenza da Dio degli atti liberi, come degli altri esseri, ma anzi lo afferma in modo assoluto. Spiega tuttavia bene e oggettivamente questo principio in modo da non respingere ciò che si trova nelle Fonti, cioè la libertà umana. Se poi qualcuno facesse osservazione contro questa spiegazione adducendo il principio della assoluta dipendenza da Dio, non farebbe una buona osservazione e applicherebbe il principio stesso in modo tanto arbitrario, da andare contro altre Fonti positive.

Aggiungiamo inoltre che chi argomentasse contro la nostra spiegazione, mentre sembrerebbe difendere l'assoluta dipendenza da Dio, in realtà restringerebbe questo principio in quanto verrebbe a dire che Dio influisce totalmente sulle cose create come potenzialmente esse influiscono vicendevolmente; in altre parole, chi ragionasse così, mostrerebbe di applicare certamente il principio «tutto dipende da Dio», ma lo applicherebbe non nel modo che conviene all'Atto puro; lo applicherebbe dunque in modo indebito e, come sembra, certamente falso.

V. Dopo aver esposto questo, sembra che la spiegazione abbia tenuto conto e, quanto al metodo, ciò che fu affermato nell'art. 79, e quanto ai principi, ciò che fu esposto nell'art. 80.

Rimane ora che passiamo ad una breve considerazione d'indole storica. Notiamo tuttavia che la spiegazione circa la predestinazione e l'accordo della Grazia con il libero arbitrio dipende da questa nostra spiegazione. Tutti e due questi argomenti sono di grande importanza, come è evidente.

Da quanto abbiamo detto appare che bisogna ammettere una «scienza media», ma tuttavia nel modo che abbiamo dichiarato (art. 77,78,V).

84. Appendice storica riguardo a questa questione

I. Circa questa questione si è disputato con accanimento in passato,

disputatur. Rationes huius singularis et tam constantis disputationis, praeter intrinsecam et evidentem difficultatem obiecti, nobis haec videntur:

a) imprimis quaestio saepe posita est confuse non sat attendendo ad delimitationem elementi de quo disputatur;

b) oblivio earum regularum methodi in quacumque explicatione theologica, ita ut aliquando exordium capiatur non a principio positivo, sed arbitratrie et contra theologicum criterium a principio philosophico.

II. Explicatio circa Dei scientiam de futuris liberis data est a Bañez O. P. hyspano (1528-1604), qui admisit Deum cognoscere futura libera in decreto praedeterminanti; voluit autem utique hominem praedeterminari sed modo libero. Quomodo hoc ultimum non sustineatur iam dictum est a. 81. Certe hoc systema servat cognitionem certam Dei, dependentiam omnimodam a Deo omnium rerum; sed hoc principium, ut videtur, temere applicatum non censetur servare libertatem. Nobis apparet vel contra libertatem, vel contradictorium (cfr. Dom. Bañez, *Scholastica commentaria in Summam Theologicam*, 1584).

III. Aliam omnino explicationem dedit Molina S. I. (*Liberi arbitrii concordia cum gratiae donis, divina praescientia, praedestinatione, reprobatione*, 1588).

Hic negavit omnino praedeterminationem et cognitionem Dei in decreto praedeterminanti, admisit scientiam mediam de liberis condicionate futuris, substantialiter sicut supra exposuimus; qua scientia supposita, Deus cognoscit absolute futura in decreto verificandi condiciones. Et hoc ei substantialiter consentimus, non autem ratione auctoritatis sed quia videntur obiectiva argumenta rem ita edicere; credimus enim Deo revelanti non theologo opinanti. Hanc ob rationem de quaestione historica tantum in appendice loquimur.

IV. Aliud systema quoddam medium prolatum fuit a S. Roberto Bellarmino S. J. (*De gratia et libero arbitrio* l. 4. c. 15). Ipse admisit Deum cognoscere futura libera in causa proxime expedita ad agendum hoc modo: Deus cognosceret omnes leges morales quibus

e si disputa ancora. I motivi di questa singolare e costante disputa, oltre l'intrinseca ed evidente difficoltà dell'argomento, ci sembrano questi:

a) prima di tutto la questione sovente è stata posta confusamente, non badando sufficientemente alla delimitazione dell'elemento di cui si disputa;

b) ci fu una dimenticanza di quelle regole necessarie in qualunque spiegazione teologica, di modo che si partiva talora, non da un principio positivo, ma arbitrariamente e contro il criterio teologico, da un principio filosofico.

II. Una spiegazione circa la conoscenza di Dio dei futuri liberi fu data da Domenico Bañez O.P. di nazionalità spagnuola (1528 – 1604). Egli insegnò che Dio conosce i futuri liberi nella predeterminazione (*in decreto praedeterminanti*). Volle poi certamente che l'uomo fosse predeterminato, ma in modo libero. Come questa affermazione non si possa sostenere è stato detto nell'art. 81. Certamente questo sistema salva la cognizione certa di Dio e l'assoluta dipendenza da Dio di tutte le cose, ma come sembra, con questo principio male applicato, non si ritiene che sia salvata la libertà. A noi sembra o contro la libertà o contraddittorio (cfr. Domenico Bañez, *Scholastica commentaria in Summam Theologicam*, 1584).

III. Un'altra spiegazione del tutto diversa fu data da Luis de Molina S.J. (*Liberi arbitrii concordia cum gratiae donis, divina praescientia, praedestinatione, reprobatione*, 1588).

Molina negò assolutamente la predestinazione e la cognizione di Dio nella predeterminazione. Affermò una «*scientia media*» circa gli atti liberi condizionatamente futuri, sostanzialmente come abbiamo esposto noi. Supposta questa «scienza» Dio conosce le cose assolutamente future nella sua volontà (*in decreto*) di verificare le condizioni. In questo sostanzialmente acconsentiamo a lui, non per motivo di autorità, ma perché sembra oggettivamente che gli argomenti confermino l'asserzione. Crediamo infatti a Dio rivelante, non al teologo opinante. Per questa ragione parliamo della questione storica in appendice.

IV. Un altro certo sistema, che tiene il mezzo tra i due fu esposto da S. Roberto Bellarmino S.J. (*De gratia et libero arbitrio*, l. 4, c. 15). Egli insegnò che Dio conosce i futuri liberi in una causa prossimamente libera ad agire, in questo modo: Dio conosce tutte le

reguntur libertate praediti, et inde educit cognitionem actus secuturi. Sed videtur hoc modo praedicare de Deo scientiam tantum moraliter non methaphysice certam, quod Deum dedecet.

Non videtur ergo servare perfectissimam scientiam Dei, quamvis certe servet libertatem.

leggi morali dalle quali sono governati gli esseri dotati di libertà, e di qui deduce la cognizione degli atti che seguono. Ma sembra che in questo modo si affermi riguardo a Dio una cognizione solo morale, non metafisicamente certa; cosa che non si addice a Dio. Sembra che non si salvi la perfettissima scienza di Dio, sebbene sia salva certamente la libertà.

PARTIS SECVNDAE SECTIO QVARTA

PROPOSITIO V
DEVS SVMMA PROVIDENTIA MVNDVM GVBERNAT ATQVE OMNES HOMINES VULT SALVOS FIERI

85. Prologus

I. In hac sectione agitur de rebus, quae praedicantur de Deo, sicut Ei tribuuntur ea de quibus superiore sectione dissertum est. Non esset ergo obiectiva ratio separationis: est tamen ratio methodi, quia ob quasdam quaestiones rite haec seorsim pertractantur.

II. Duo iungimus, nempe providentiam Dei et Eius voluntatem salvificam: haec posterior concipitur ut pars prioris quoad nos potissima. Circa quam salvificam Dei voluntatem quaestiones vel ulteriores explicationes peti possunt de praedestinatione.

III. Providentia Dei, uti infra apparebit ex documentis afferendis, concipitur ut actus simul intellectus et voluntatis divinae. Cum ergo rite sermo factus sit de intellectu, manet ut aliquid brevissime dicamus de voluntate divina.

IV. De Deo praedicari voluntatem tam saepe apparet in Scriptura et in Traditione, ut nullo modo opus sit documenta afferre. Ceterum Deum habere voluntatem, sequitur ex eo quod de Ipso omnes perfectiones simplices praedicari debent (art. 41,II); et ex Eius bonitate, cuius ordo perfectissime completur, uti suo loco probatum est (art. 47). Bonum est potius aliquam huius positivae assertionis explicationem addere, praecipue de modo quo in Deo verificetur.

V. Quia voluntas in omnibus documentis praedicatur de Deo iuxta usum loquendi hominum, eam definire apte possumus sicut in humanis accipitur, non tamen eodem modo. Sit ergo voluntas: facultas appetitivae virtutis. In hac definitione tamen cum agitur de Deo, excludendus est quilibet motus , successio, et generatim, potentialitas.

SEZIONE QUARTA DELLA SECONDA PARTE

AFFERMAZIONE V
«DIO, SOMMA PROVVIDENZA, GOVERNA IL MONDO E VUOLE SALVARE TUTTI GLI UOMINI».

85. Prolusione

I. In questa sezione si tratta di quegli attributi di Dio, a lui attribuiti nel senso precisato nella sezione precedente. Oggettivamente dunque non ci sarebbe ragione di separarli, ma è una questione di metodo, perché, per determinati motivi, si trattano meglio separatamente.

II. Uniamo due argomenti, cioè la provvidenza di Dio e la sua volontà salvifica; infatti questo secondo argomento viene ritenuto come parte del primo, e quanto a noi importantissimo. Riguardo alla volontà salvifica di Dio si possono indagare problemi e ulteriori spiegazioni circa la predestinazione.

III. La provvidenza di Dio, come risulterà in seguito dai documenti che citeremo, viene concepita come un atto simultaneo dell'intelletto e della volontà divina. Avendo però già parlato dell'intelletto, rimane che trattiamo molto brevemente della volontà divina.

IV. Che ci sia in Dio la «volontà» è così sovente detto nella Sacra Scrittura e nella Tradizione che non è affatto necessario portare delle testimonianze. Che Dio abbia la volontà proviene dal fatto che si devono affermare tutte le semplici perfezioni (art. 41, II); e quest'ordine ha perfettissimo compimento nella sua bontà, come a suo luogo abbiamo provato (art. 47). È bene piuttosto aggiungere qualche spiegazione di questa asserzione positiva, specialmente circa il modo con cui si verifica in Dio.

V. Poiché in tutti i documenti si parla della volontà di Dio secondo il modo particolare degli uomini, possiamo ben definirla come la si concepisce nelle cose umane, ma tuttavia non nello stesso modo. Pertanto la volontà è «facoltà della potenza appetitiva» (*facultas appetitivae virtutis*).

Tuttavia, quando si tratta di Dio, da questa definizione bisogna escludere qualsiasi moto, successione, e in generale, potenzialità.

VI. Huius voluntatis obiectum est ipsemet Deus; huius voluntatis ratio est pariter Deus, in quantum est bonus; huius voluntatis causa finalis est adhuc Deus: ipsa tandem est semper et perfectissime in actu. Omnia alia a se, cum obiectum proprium et adaequatum suae volitionis sit ipsemet, Deus vult quatenus sunt participationes suae infinitae bonitatis. Alia ergo non sunt obiecta determinantia voluntatem divinam, sed sunt obiecta terminativa, eodem modo sicut explicatum est ubi egimus de obiecto intellectionis divinae.

Tandem actus voluntatis, voluntas, obiectum et ratio eiusdem, perfecte identificantur cum Ipso Deo (cfr. art. 41,VI).

VII. Quamvis haec voluntas una sit, neque ullam patiatur realem distinctionem, tamen, ad commodum nostrum dividitur ex diversitate obiectorum: quae divisio non est tam ad distinguendum aliquid in Deo, quam ad designandos diversos modos quo res pendent ab una voluntate Dei, sicut iam antea de scientiae Dei divisione dictum est.

a) Habetur ergo voluntas absoluta, seu libera.

b) Obiecta possunt esse volita in se, quia placent, et tunc habetur *voluntas beneplaciti*; aliquando non ipsa obiecta intenduntur, sed potius Deus vult hominem velle, tunc habetur *voluntas signi*, qua Deus non absolute vult rem; illa res est medium manifestandi tamen aliquam Dei voluntatem. Unde praecise dicitur «*signi*».

Haec est potior et utilior divisio. De libertate huius voluntatis iam actum est (cfr. art. 50,III).

Voluntas divina est de fide credenda.

VI. Oggetto di questa volontà è Dio stesso; motivo di questa volontà è parimenti Dio in quanto è buono; causa finale di questa volontà è ancora Dio; essa finalmente è sempre e perfettissimamente in «atto». Tutte le altre cose distinte da Dio, essendo Egli stesso oggetto proprio e adeguato della sua volontà, sono volute da Dio in quanto sono partecipazioni della sua infinita bontà.

Le altre cose dunque non sono oggetti determinanti la volontà divina, ma sono oggetti «terminativi», allo stesso modo in cui si è spiegato quando abbiamo parlato dell'oggetto dell'intelligenza divina. Tuttavia l'atto di volontà, la volontà, l'oggetto e il motivo di essa, si identificano perfettamente con Dio stesso (cfr. art. 41, VI).

VII. Sebbene questa volontà sia unica e non ammetta alcuna reale distinzione, tuttavia, per nostro comodo, la dividiamo secondo la diversità degli oggetti. Questa divisione non è tanto per distinguere qualche cosa in Dio, quanto per designare i modi diversi secondo i quali le cose dipendono dall'unica volontà di Dio, come già prima abbiamo detto riguardo alle divisioni della scienza di Dio.

a) Si ha dunque una volontà assoluta, o libera;

b) gli oggetti possono essere voluti in sé perché piacciono, ed allora si ha la «*volontà di beneplacito*»; talora non sono considerati i singoli oggetti, ma Dio vuole che l'uomo li voglia, ed allora si ha la «volontà di indicazione» (*voluntas signi*), con cui Dio non vuole una cosa in modo assoluto; quella cosa è tuttavia un mezzo per manifestare qualche volontà di Dio, per questo la chiamiamo comunemente «volontà di indicazione» (*voluntas signi*).

Questa divisione è più importante e utile. Circa la libertà di questa volontà è già stato detto all'art. 50, III.

La volontà divina è verità di Fede.

CAPVT I
PROPOSITIONIS V PARS PRIMA PROBATVR
-DEVS PROVIDENTIA SVA OMNIA GVBERNAT-

86. *Documenta ecclesiae*

De providentia divina quandoque aliqui conquesti sunt. Hinc plura habentur S. Ecclesiae documenta.

Innocentius III hoc praescripsit in professione fidei Durando de Osca et sociis eius Waldensibus: «Deum, de quo nobis sermo, esse creatorem, factorem, gubernatorem et dispositorem, omnium corporalium et spiritualium, visibilium et invisibilium, corde credimus et ore confitemur (Dz. 421).

Pius IX in Syllabo damnavit prop. 2: «Neganda est omnis actio Dei in homines et mundum» (Dz. 1702). Concilium Vaticanum I ita definivit: «Universa vero quae condidit, Deus providentia sua tuetur atque gubernat, attingens a fine usque ad finem fortiter et disponens omnia suaviter (*Sap.* 8,1). Omnia enim nuda et aperta sunt oculis eius (*Ebr.* 4, 13), ea etiam quae libera creaturarum actione futura sunt» (Dz. 1784).

Inde patet facile Providentiam, cuius etiam nomen explicite traditur, contra quasdam tum antiquissimas a. Christum n. et etiam recentiores cuiusdam deismi assertiones, existere et consistere in sapientissima omnium rerum gubernatione et dispositione. Quod est de fide definitum.

Quae magisterii Ecclesiae infallibilis assertio plene fulcitur in consensu totius Fontis Revelationis.

87. *Documenta revelationis*

I. In S. Scripturis actio omnium gubernativa et dispositiva, sapienter, ipsa factorum narratione saepissime ostenditur. Sufficiat e. g. consulere: *Ex.* 14,22; *Num.* 20 etc.; *Act.* 2,23; 4,28; 14,16; 17,26; *Rom.* 9. Res dictis jugiter et perspicue exprimitur v. g. *Ps.* 32,13; 144,15 seqq.; 146,9; *Sap.* 6,8; 8,1; 11,21; 12,13 etc.; *Eccli.* 11,14; *Is.* 42,2; 46,10; *Math.* 6,25; 5,45; 10,29 seqq. In his Deus curam omnium sapientissimam habere apparet.

Et haec sapiens cura talis est ut etiam mala, quae videntur magna

CAPITOLO I
PROVA DELLA PRIMA PARTE DELLA AFFERMAZIONE QUINTA «DIO GOVERNA TUTTE LE COSE CON LA SUA PROVVIDENZA»

86. *Documenti della Santa Chiesa*

Talora alcuni si sono lamentati della divina provvidenza. Perciò abbiamo molti interventi della S. Chiesa.

Innocenzo III, nella professione di fede prescritta a Durando de Osca e ai suoi compagni Valdesi: «Crediamo con il cuore e professiamo con la parola ... che Dio, di cui parliamo, è il creatore, fattore, governatore e (a tempo e luogo giusto) colui che dispone di tutte le cose corporali e spirituali, visibili e invisibili...» (Dz. 421; Dz-Sch. 790).

Pio IX nel Sillabo condannò la proposizione 2, che suona così: «Si deve negare ogni intervento di Dio negli uomini e nel mondo» (Dz. 1702; Dz-Sch. 2902). Il Concilio Vaticano I ha sancito questa definizione: «Dio custodisce e governa con la sua provvidenza tutto ciò che ha creato, estendendosi da un confine all'altro con forza, e disponendo tutto con dolcezza (*Sap.* 8,1). Tutto infatti è svelato e aperto ai suoi occhi (*Eb.* 4,13), anche quel che avverrà per atto libero delle creature» (Dz. 1784; Dz-Sch. 3003).

Di qui si rileva che la provvidenza, che è anche esplicitamente nominata, sia contro taluni antichi sistemi filosofici antecedenti l'era cristiana, sia contro asserzioni più recenti di una forma di «deismo», esiste, e consiste nel sapientissimo governo di tutte le cose. Ciò è una verità di fede definita.

E questa infallibile asserzione del Magistero della Chiesa è pienamente appoggiata sul consenso di tutta la Rivelazione.

87. *Documenti della rivelazione*

I. Nelle Sacre Scritture molto sovente si espone l'azione di governo e di disposizione di tutte le cose con la narrazione stessa degli avvenimenti.

Sia sufficiente, come esemplificazione citare; *Esodo* 1,11; 14,22; *Numeri* 20 ecc.; *Atti* 2,23; 4,25 seg.; 14,16;17,26; *Rom.* 9.

Da quanto è detto in questi testi e da quanto è egregiamente espresso nei Salmi, come per es.: *Salmo* 16; 32,13; 144,15 seg.; 146,9; *Sap.* 6,8; 8,1; 11,21; 12,13 ecc.; *Eccli.* 11,14; *Is.* 42,2; 46,10 seg.; *Mt.* 5,45; 6,25 seg.; 10,29 seg.: si riscontra che Dio ha una cura sapientissima di tutte le cose. E questa cura è tale che anche il male,

difficultas admittendi providentiam Dei, sub eius quoque sint providentia (cfr. v.g. *Ps.* 72; totum librum Iob; *Tob.* 2 10ss.; 12,13; *Sap.* 3,5; 6,8-9; *Hebr.* 12,6; *1 Cor.* 15,19 etc.).

II. Traditionis non opus est voces referre, cum omnes de hac re semper perfecte consenserint. Extra Ecclesiam eam negarunt omnes pantheistae, et quidem logice; omnes dualistae et quidem iure, cum libera dispositio principii boni omnino coarctetur a principio malo; negarunt etiam fatalistae qui omnia caece committebant caeco cuidam et necessario casui vel fato (fatum non habet sensum); et tandem Deistae illi qui tamen Deum profitebantur, sed qui forsan putarunt commodiorem et potissimum liberiorem, Ipsum a rebus humanis excludendo, vitam sibi plane comparare.

88. Conclusiones

I. Imprimis si consideretur definitio Concilii Vaticani I facile apparet Providentiam pertinere simul ad intellectum et voluntatem divinam. Quod item iugiter elucet in Sacris Scripturis. Supponit etiam omnium perfectissimam cognitionem.

II. Independentia et libertas Dei in sua Providentia non tantum pendent ab his quae iam novimus de ipso Deo, sed documenta Ecclesiae diserte asserunt quod in Scripturis etiam perspicue traditur: ita damnate sunt prop. 6; 27 Wycliff in Conc. Constant: «Deus debet oboedire diabolo» (Dz. 586); «Omnia de necessitate absoluta eveniunt» (Dz. 607).

III. Providentiam Dei non esse causam mali moralis, non tantum e conceptu sanctitatis Dei de qua actum est et ex ipsa Scriptura sequitur, sed et ex eo quod, edicit Tridentinum: «Si quis dixerit non esse in potestate hominis vias suas malas facere sed mala opera ita ut bona Deum operari, non permissive solum, sed etiam proprie et per se, adeo ut sit proprium Eius opus non minus proditio Iudae quam vocatio Pauli, a. s.» (sess. 6, can. 6). Conferas etiam Eckardi prop.

che sembra una grande difficoltà per ammettere la provvidenza di Dio, è sottoposto alla sua provvidenza (cfr. per es. il *Salmo* 72; tutto il libro di Giobbe; *Tob.* 2,10 seg.; 12,13; *Sap.* 3,5; 6, 8-9; *Ebr.* 12,6; *I Cor.* 15,19, ecc.).

II. Non è necessario citare la testimonianza della Tradizione, perché tutti i SS.Padri su questo argomento sono sempre stati perfettamente dello stesso parere.

Fuori della Chiesa, negarono la Provvidenza i Panteisti e, dati i loro presupposti, logicamente; tutti i Dualisti, e pure logicamente, perché secondo loro, la libera disposizione del principio del bene è assolutamente coartata dal principio del male. Negarono pure la Provvidenza i Fatalisti, i quali facevano dipendere tutto da un cieco e necessario caso o «fato» (che non ha senso); ed infine i Deisti, i quali professavano bensì l'esistenza di Dio, ma lo escludevano dalle vicende umane, rendendosi così la vita più comoda e libera.

88. Conclusioni

I. In primo luogo, se si considera la definizione del Concilio Vaticano I, si comprende facilmente che la Provvidenza appartiene nello stesso tempo all'intelletto e alla volontà divina. Questo è anche chiaro nelle Sacre Scritture. Suppone anche una conoscenza perfettissima di tutte le cose.

II. L'indipendenza e la libertà di Dio nella sua provvidenza, non solo dipendono dagli elementi che già conosciamo circa Dio stesso, ma i documenti della Chiesa apertamente insegnano ciò che nelle Sacre Scritture è chiaramente affermato.

Così il Concilio di Costanza condanna le proposizioni 6; 27 di Wycliff: «Dio deve ubbidire al diavolo» (Dz. 586; Dz-Sch. 1156); «Tutto avviene per necessità assoluta» (Dz. 607; Dz-Sch. 1177).

III. Che la provvidenza di Dio non sia causa del male morale consegue non solo dalla Sacra Scrittura e dal concetto già esaminato della santità di Dio, ma dal Concilio di Trento, che ha definito: «Se qualcuno dirà, che non è in potere dell'uomo mettersi su cattive strade, ma il fare opere cattive, come pure buone, è operato da Dio non solo permissivamente, ma anche propriamente, e per sé medesimo, di modo che sia opera a lui propria non meno il tradimento di Giuda, che la vocazione di Paolo, sia scomunicato» (Sess. VI, can. 6; Dz. 816; Dz-Sch. 1556); si confronti anche la prop.

14 damnatam a Ioanne XXII (Dz. 514). Mala ergo moralia simpliciter tolerantur; eadem tamen uti supra dictum est (a. 87), sunt sub ductu universalis consilii Dei, quatenus ex malis creaturarum Deus scit bonum operari. Deus non est auctor mali: malum est etenim privatio simpliciter boni et entis: Deus est autem auctor totius entis, ad quam rem intelligendam bonum est principium applicare a nobis generatim traditum art. 35 et explicatum art. 82 ubi agimus de scientia Dei et libertate. Difficiliora semper eodem illo ac maximo intelliguntur principio.

IV. Potest forsan ab aliquo quaeri quomodo Providentia Dei immittat et permittat mala ordinis physici et ea mala, quae generatim non sunt deformatio legis. Ad quam quaestionem solvendam necesse est aliqua recolere principia.

Ad hanc quaestionem explicandam ad quaedam principia oportet redire, quae reapse bene prosunt ad explanandam etiam mali moralis tolerantiam cur quaedam et alia huiusmodi arcana perire sinantur.

Imprimis, et hoc valet de explicatione cuiuscumque facti, omnia sunt in Deo ita harmonice ordinata et mutuo colligata, et in unitatem redacta ratione unitatis finis, ut ratio alicuius singularis dispositionis Dei disponentis, quae est infinita. Proinde pertingere ad ultimam rationem dispositionum Dei, idem esset ac scire totum ordinem divinum, quod evidenter est impossibile. Inde sequitur quod velle nimis explicare est imprudens; quodque nunquam, quia non intelligimus, est ratio conquerendi contra Deum. Homini sola manet humilis submissio.

Praeterea Deo aeque adsunt simul tam hominum vita terrena, quam hominum vita aeterna quae est eorum existentiae terminus. Hoc fit quia Deus est aeternus. Iamvero, cum simul adsint terrena et aeterna, illa ordinantur semper propter haec; unde causa malorum quaerenda est in praeventione, redemptione, merito respectu vitae aeternae, quae iterum ordinatur in finem gloriae Dei.

His duobus principiis facile animus quiescere potest non tantum cum agitur de malis physicis, sed etiam de quacumque disparitate distributionis gratiarum, donorum, honoris, praeeminentiae et commodi, quae in hac vita inveniatur; quorum aliqua, hominum malitia patrata, in sanctissimum finem divina Providentia tolerantur.

14 di Eckhart, condannata da Giovanni XXII (Dz. 514; Dz-Sch. 964).

Pertanto il male morale è semplicemente tollerato; esso tuttavia, come è già stato detto prima all'art. 87, è sottoposto all'universale governo di Dio, in quanto, dai mali delle creature, Dio sa trarre il bene. Dio non è autore del male; il male infatti è semplicemente una privazione del bene e dell'essere. Ma Dio è autore di tutto l'essere. Per comprendere questo argomento è bene applicare il principio già dato in modo generico nell'art. 35 e spiegato nell'art. 82, ove si tratta della scienza e della libertà di Dio. Le maggiori difficoltà si comprendono infatti con quello stesso sommo principio.

IV. Qualcuno può forse chiedere come la provvidenza di Dio mandi e permetta dei mali di ordine fisico, e quei mali che generalmente non sono una deformazione della legge.

Per spiegare questa domanda è necessario rifarsi ad alcuni principi, che in realtà servono bene a spiegare anche la tolleranza del male morale, il permettere la rovina di certe cose ed altre realtà misteriose di questo genere.

Prima di tutto (e questo vale per la spiegazione di qualunque avvenimento), tutte le cose sono in Dio così armonicamente ordinate e collegate vicendevolmente e ridotte all'unità per motivo dell'unità del loro fine, che la ragione di qualche singolare disposizione di Dio, che così dispone, e che è infinita, è molto lontana da noi. Pertanto, arrivare all'ultima ragione delle disposizioni di Dio, sarebbe la stessa cosa che conoscere tutto l'ordine divino; il che è impossibile. Ne deriva che il volere spiegare troppo è imprudente. E il fatto che non capiamo non è mai una ragione di lamentarci di Dio. All'uomo rimane soltanto l'umile sottomissione. Inoltre a Dio sono presenti ugualmente tanto la vita terrena degli uomini quanto la vita eterna, che è lo scopo della loro esistenza. E questo avviene perché Dio è eterno. Orbene, coesistendo la vita terrena ed eterna, la prima è sempre ordinata alla seconda; pertanto la causa di certi mali è posta nella prevenzione, redenzione, merito riguardo alla vita eterna, che a sua volta è ordinata alla gloria di Dio.

Con questi due principi l'animo può acquietarsi, non solo quando si tratta di mali fisici, ma anche di qualunque disparità di elargizione delle grazie, dei doni, dell'onore, di preminenza e di comodo, che si trovano in questa vita. Alcuni di questi, compiuti dalla malizia degli uomini, sono tollerati dalla divina Provvidenza in vista del suo fine eterno.

V. Ex dictis etiam in documentis, facile patet modus quo Deus gubernat et curam habet creaturarum; sollicitudo enim sapiens et omnino suavis, quamquam etiam fortis, apparet; quae sollicitudo dispositiva amabilissima ab ipso Domino describitur in *Math.* 6, 25, seg.

Attento toto ordine Redemptionis, cui describendo in omnibus his praelectionibus incumbimus, quemque Deus operatus est; vere et certissime dici potest, criterium Providentiae circa hominem esse criterium amoris.

VI. Tandem hisce omnibus praelibatis, attento quod Deus omnia agit in finem, qui ipsemet est, recte accipienda apparet vulgata illa Providentiae notio quae dicit: «Providentia est ratio ordinandorum in finem». Item accipienda est notio gubernationis contentae in Providentia: «Gubernatio est executio ordinis».

Ita criteria facile habentur quibus de humanis rebus sapienter iudicemus.

At cum in dispositionibus providentiae Dei illa maxima sit quae pertinet ad salutem ultimam hominum, ratio proxime insequentis quaestionis facile intelligitur.

V. Da quanto è stato detto, anche nei documenti, si comprende il modo con cui Dio governa ed ha cura delle creature; appare infatti molto sovente una sollecitudine sovrana di soavità, anche se è forte; questa sollecitudine dispositiva amabilissima è descritta dallo stesso Signore Nostro Gesù Cristo in *Matteo* 6, 25, seg.

Considerato tutto l'ordine della Redenzione di cui ci occupiamo nell'esporre queste lezioni, e che Dio ha attuato, con verità e con certezza possiamo affermare che il criterio della Provvidenza riguardo agli uomini è un criterio di amore.

VI. Finalmente, dopo aver esaminato quanto fu detto finora, considerato che Dio fa tutto per un fine, che è Egli stesso, sembra giusto dover accettare quella comune formula, che definisce la provvidenza in questo modo: «La provvidenza è la disposizione delle cose che devono essere ordinate al fine»; così pure deve essere compresa la nozione di governo contenuta nella Provvidenza: «Il governo è l'esecuzione dell'ordine».

Così abbiamo i criteri con i quali giudichiamo con sapienza le cose umane. Ma, poiché nelle disposizioni di Dio la più importante è quella che ha connessione con la salvezza eterna degli uomini, si comprende il motivo della questione che segue immediatamente.

CAPVT II
PROPOSITIONIS V PROBATVR PARS SECVNDA «DEVS VVLT OMNES HOMINES SALVOS FIERI»

89. Sanctae Ecclesiae documenta

I. Conc. Trid. asserit: «Verum etsi Ille (Christus) pro omnibus mortuus est, non omnes tamen mortis eius beneficium recipiunt» (Sess. VI, cap. 3). Ergo si mortuus est pro omnibus, constat de Eius voluntate salvifica universali. Item: «Si quis iustificationis gratiam, non nisi praedestinatis ad vitam contingere dixerit, reliquos vero omnes qui vocantur, vocari quidem, sed gratiam non accipere, utpote divina potestate praedestinatos ad malum, a. s.» (id. sess. IV, can. 17).

Ergo iustificatio gratia est pro omnibus: idem ac supra constat. Addas: damnata est ut haeretica haec propositio Iansenii: «Semipelagianum est dicere Christum pro omnibus omnino hominibus mortuum esse aut sanguinem fudisse». Haec propositio (dicitur in decreto ipso Innocentii X) «intellecta eo sensu, ut Christus pro salute dumtaxat praedestinatorum mortuus sit.... est haeretica». Ergo de fide est definitum Christum pro omnibus mortuum esse: constat idem ac supra. Eadem reperis in decreto Alexandri VIII quo iterum damnantur errores Iansenistarum (Dz. 1294). Idem indirecte invenies in damnatione Paschasii Quesnel, ducis Iansenistarum, a Clemente XI lata (Dz. 1362, 1380).

II. Iam tamen ante Concilium Tridentinum plura sunt acta Ecclesiae de hac veritate. Veritas voluntatis salvificae universalis sat clare continetur in Conc. Arelatense (473), in Conc. Arausicano II (525) (Dz. 200). Explicite affirmatur in Conc. Carisiaco (853) et sat clare in Concilio Valentino (855) (Dz. 316-318; 321-322).

Adsunt ergo quinque series documentorum quae, ut fere semper fieri solet, quinque momentis correspondent in quibus de hac re mota est quaestio. Etenim: acta concilii Arelatensis sunt contra errores Lucidi presbyteri Galliae; acta conc. Arausicani II sunt veluti epilogus quaestionis motae apud Hormisdam Papam a monachis

CAPITOLO II
PROVA DELLA SECONDA PARTE DELLA AFFERMAZIONE QUINTA «DIO VUOLE SALVI TUTTI GLI UOMINI»

89. Documenti della Santa Chiesa

I. Il Concilio di Trento afferma: «Ma sebbene Egli (Gesù Cristo) sia morto per tutti, non tutti però ricevono il beneficio della di Lui morte» (Sess. VI, c.3; Dz. 795; Dz-Sch. 1523). Se dunque Gesù è morto per tutti, consta la sua volontà salvifica universale. Così pure: «Se qualcuno dirà, che la grazia della giustificazione non tocchi se non i predestinati alla vita, e che tutti gli altri, i quali sono chiamati, siano bensì chiamati, ma non ricevano la grazia, come predestinati dalla divina potestà al male; sia scomunicato» (Sess. VI, can. 17; Dz. 827; Dz-Sch. 1567).

La giustificazione dunque è la grazia per tutti, come è detto sopra.

Si aggiunga che è stata condannata come eretica questa proposizione di Giansenio: «È semipelagiano dire che Cristo è morto o che ha versato il sangue per tutti gli uomini assolutamente» (Dz. 1096: Dz-Sch. 2005). Questa affermazione – è detto anche nel Decreto di Innocenzo X – «compresa nel senso che Cristo è morto soltanto per la salvezza dei predestinati ... è eretica» (Dz-Sch. 2006). È dunque di fede definita che Cristo è morto per tutti, come è detto sopra. Le stesse cose si trovano nel Decreto di Alessandro VIII, con cui vengono nuovamente condannati gli errori dei Giansenisti (Dz. 1294; Dz.-Sch. 2304). Ugualmente si trova quanto sopra nella condanna di Pascasio Quesnel, guida dei Giansenisti, fatta da Clemente XI (Dz. 1362, 1380; Dz-Sch. 2412, 2430).

II. Già prima del Concilio di Trento esistono vari documenti della Chiesa circa questa verità. La verità della volontà salvifica universale è assai chiaramente contenuta nel Concilio di Arles, dell'anno 473 (Dz.-Sch. 332); nel Concilio di Orange II del 525 (Dz. 200; Dz-Sch. 397). È affermata esplicitamente nel Concilio di Quiercy nell'anno 853 (Dz. 318; Dz-Sch. 623) e nel Concilio di Valenza nell'anno 855 (Dz. 323; Dz-Sch. 630).

Esistono dunque cinque serie di documenti che, come quasi sempre succede, corrispondono a cinque momenti nei quali si fece questione su tale argomento. Infatti gli atti del Concilio di Arles riguardano gli errori di Lucido, presbitero della Gallia; gli atti del Concilio di Orange II sono quasi l'epilogo della questione suscitata dai Monaci della Scizia presso il Papa Ormisda; gli atti del Concilio

Scythis; acta conc. Carisiaci (Quiercy) et Valentini sunt contra Gotteschalcum; acta Conc. Tridentini sunt contra reformatores Germaniae; acta Innocentii X, Alexandri VIII, Clementis XI sunt contra Iansenistas.

Veritas de qua agitur ergo omnino constat.

90. Sacrae Scripturae documenta

«Obsecro igitur primum omnium fieri obsecrationes, orationes..... Hoc enim bonum est, et acceptum coram Salvatore nostro Deo, qui omnes homines vult salvos fieri, et ad cognitionem veritatis venire. Unus enim Deus, unus et mediator Dei et hominum, homo Christus Iesus; qui dedit redemptionem semetipsum pro omnibus, testimonium temporibus suis» (*I Tim.* 2,1 seqq.). Patet: voluntas salvifica extenditur ad omnes, quorum est Deus, quorum mediator est Christus, qui pro omnibus mortuus est.

«Dominus.... patienter agit propter vos, nolens aliquos perire, sed omnes ad poenitentiam reverti» (*II Petri* 3,9). Enuntiat Apostolus voluntatem salvificam, sed etiam eius condicionem, quae est aliquis actus hominis, in casu, poenitentia.

Ceterum doctrina voluntatis salvificae universalis optime traditur in assertione qua Christus dicitur venisse ad redimendum totum genus humanum; quaeque saepe exprimitur, v. g. in *Math.* 18,11 ubi dicitur: «Venit enim Filius hominis salvare quod perierat» (sequitur parabola de ove perdita et inventa); in *Jo.* 1,29: «Ecce qui tollit peccata mundi»; in toto capite 5 Epistolae *ad Rom.* ubi agitur de abundantiore restitutione Christi; item *ad Rom.* 8,32: «pro nobis omnibus tradidit illum» (cfr. *I Cor.* 15,22; *I Jo.* 2,2; 4,14).

91. Traditionis documentorum expositio

Inter Patres sive graecos sive latinos, nullus est qui voluntatem Dei salvificam universalem esse et ad singulos protendi negaverit. Immo nullus est Patrum qui, data opportunitate, eam voluntatis salvificae amplitudinem disertissime professus non sit.

I. Speciminis tantum gratia in periodo aurea Patrum de hac re diserte disserunt: Gregorius Nyssenus (*Adv. Apollin. Antirrh.* 29): S.

di Quiercy e di Valenza sono nei riguardi di Gottschalk di Orbais; gli atti del Concilio di Trento sono contro i riformatori di Germania; gli atti di Innocenzo X, Alessandro VIII, Clemente XI riguardano i Giansenisti. Pertanto l'affermazione di cui si tratta è evidente.

90. Documenti della Sacra Scrittura

Dice l'Apostolo Paolo: «Raccomando adunque prima di tutto che si facciano suppliche, orazioni, voti, ringraziamenti per tutti gli uomini... Poiché questo è ben fatto, e grato al cospetto del Salvatore Dio nostro, il quale vuole che tutti gli uomini si salvino ed arrivino alla conoscenza della verità. Uno solo infatti è Dio, e uno solo è il mediatore fra Dio e gli uomini, l'uomo Cristo Gesù, che ha dato se stesso in riscatto per tutti» (*I Tim.* 2,1-6).

È chiaro che la volontà salvifica si estende a tutti coloro dei quali è Dio, dei quali è mediatore Cristo, che è morto per tutti. «Il Signore .... usa pazienza per riguardo a voi, non volendo che alcuno perisca, ma che tutti tornino a penitenza» (*II Ptr.* 3,9); così l'Apostolo Pietro enuncia la volontà salvifica, ma anche la sua condizione, che è un certo atto dell'uomo; in questo caso, la penitenza.

Del resto, la dottrina della volontà salvifica universale è esposta molto bene nell'asserzione con cui si dice che Cristo è venuto per redimere tutto il genere umano; questa è ripetuta sovente, come per es. in *Mt.* 18,11: «Infatti il Figlio dell'uomo è venuto a salvare quello che si era perduto», e segue la parabola della pecora smarrita e ritrovata. In *Giovanni* 1,29: «Ecco colui che toglie i peccati del mondo». In tutto il capitolo V della Lettera ai Romani, ove l'Apostolo Paolo tratta dell'abbondanza della restaurazione di Cristo; così pure nella stessa Epistola, 8,32: «... lo ha dato a morte per noi tutti»; cfr. anche *I Cor.* 15,22; *Gv.* 2,2; 4,14.

91. Esposizione dei documenti della Tradizione

Tra i SS. Padri, sia greci che latini, non c'è alcuno che abbia negato la volontà salvifica universale, diretta anche ai singoli uomini. Anzi non c'è alcuno dei SS.Padri il quale, quando gli è data l'occasione, non abbia eloquentemente asserito quell'ampiezza della volontà salvifica.

I. Soltanto per esempio, nel periodo aureo dei Padri, parlano ampiamente di questo argomento: s. GREGORIO NISSENO (*Adv. Apoll. Antirrheticus*, 29; PG. 45, 1188; RJ. 1053); s. GIOVANNI

Joannes Chrysost. (*In ep. ad Eph.*, hom. 1,2 et in hom. *De ferendis reprehensionibus*, 6); S. Ambrosius (*De Cain et Abel* II, 3, 11); Ambrosiaster (*I Tim.* 2,4); S. Hieronymus (*Ad Eph.* 1,1,11); Prosper Aquitanus (*Responsio ad cap. obiect. Gallorum* 8).

Omnes, uti semper, recapitulavit, omnium testis potissimus et totius theologiae Patrum veluti notarius, S. Joannes Damascenus (*De Fide orthod.* II,29). Quoad S. Augustinum, infra videbimus in expositione historica.

II. Praeter dicta, doctrina voluntatis salvificae universalis continetur formaliter in doctrina voluntatis antecedentis et consequentis Dei qua, uti infra declarabitur, Patres hanc aggrediuntur quaestionem explicandam, quomodo nempe cum hac voluntate salvifica universali componatur factum de quorundam perditione. Confer iam Tertullianum (*Adv. Marcionem* 2,11), item Chrysostomum (*In ep. ad Eph. hom.* 1, 2); Gregorium Magnum (*In I Reg.* II, 2, 20); Damascenum (*l.c.*).

III. Haec doctrina item continetur in doctrina de satisfactione Christi universali, uti vidimus, cum de testimonio Scripturae egimus. Iamvero saepissime traditur a Patribus; iam ab ipso Clemente Romano: «Sanguinem Christi intentis oculis intueamur, et cognoscamus quam pretiosus sit Deo et Patri Eius, qui propter nostram salutem *toti mundo* gratiam obtulit. Perveniamus ad omnes mundi aetates, et discamus quod in omni generatione volentibus ad ipsum converti, Dominus poenitentiae locum concesserit» (*I Cor.* 7,4-5). Cfr. etiam Irenaeum (*A.H.* 3,22,4); Eusebium Caesarensem (*Demonstr. Evang.* 1,10); Athanasium (*Or. de Incarn. Verbi* 8); Basilium (*Ep.* 260,9); Gregorium Nazianz. (*Or.* 33,9); Chrysostomum (*Hom.* 10,1 in Ep. ad Rom.); Ambrosium (*Ep.* 41,7); Augustinum (*Ep.* 217,6,19); S. Leonem Papam (*Ep.* 124,3-4); Theodoretum (*De Incarnat. Dom.* 18).

CRISOSTOMO (*Ad Eph.* 1,2; PG. 62,13; RJ. 1202 e nell'omelia *De ferendis reprehens.*, 6; PG. 51,144; RJ. 1211); s. AMBROGIO (*De Cain et Abel* L. 2, c.3, n.11; PL. 14,346; RJ. 1279); l'AMBROSIASTER I *Tim.* 2,4; PL. 17,466; RJ. 1343); s. GIROLAMO (*Ad Eph. comm.*, I, 1,11; PL. 26, 454; RJ. 1366); s. PROSPERO DI AQUITANIA (*Responsiones ad capitula obiectionum Gallorum*, 8; PL. 51, 172; 45,1841; RJ. 2030).

Come sempre, ha sintetizzato la dottrina di tutti s. GIOVANNI DAMASCENO (*De fide orthodoxa* 2,29; PG. 94,968; RJ. 2358).

Circa il pensiero di s. Agostino, vedremo in seguito nell'esposizione storica.

II. Oltre a quanto abbiamo detto, la dottrina della volontà salvifica universale è formalmente contenuta in quella della «volontà di Dio antecedente e conseguente», con la quale, come vedremo in seguito, i SS.Padri trattano questa questione; come cioè, con questa volontà salvifica universale, possa comporsi il fatto della perdizione di certi uomini. Già si interessa a questo TERTULLIANO (*Adv. Marcionem* II, 5-8; PL. 2,315-321); così pure s. GIOVANNI CRISOSTOMO, *Hom. I in Ephes.* 2; PG. 62,13; RJ. 1202; s. GREGORIO MAGNO in *I Reg.* II, 2,20; PL. 79,99-100; s. GIOVANNI DAMASCENO *De fide orth.* 2,29; PG. 94,968; RJ. 2358.

III. Questo insegnamento è anche contenuto nella dottrina riguardante la soddisfazione universale di Cristo, come abbiamo già veduto occupandoci della testimonianza delle Sacre Scritture. E di questo argomento i SS. Padri si sono occupati molto sovente; già fin dallo stesso s. CLEMENTE ROMANO: «Guardiamo attentamente al sangue di Cristo, e riconosciamo quanto sia prezioso per Dio Padre; questo, versato per la nostra salvezza, ottenne a tutto il mondo la grazia della penitenza. Riandiamo a tutte le età del mondo, e rendiamoci conto che in ogni generazione il Signore ha concesso il tempo della penitenza a coloro che vogliono convertirsi a Lui» (*Ep. ad Cor.* I, 7,4; PG. 1,224; RJ. 12). Cfr. anche s. IRENEO (*Adv. haer.* 3, 22,4; PG. 7,959; RJ. 224); EUSEBIO DI CESAREA (*Dem. Evang.* I,10; PG. 22,85; RJ.664); s. ATANASIO (*Oratio de Incarnatione Verbi* 8; PG. 26,996; RJ. 788); s. BASILIO (*Ep.* 260,9; PG. 32,965; RJ. 927); s. GREGORIO NAZIANZENO (*Or.* 33,9; PG. 36,225; RJ. 998) s. GIOVANNI CRISOSTOMO (*In Ep. ad Romanos, Hom.* 10,1; PG. 60,474; RJ. 1184); s. AMBROGIO (*Ep.* 41,7; PL. 16, 1115; RJ. 1252); s. AGOSTINO (*Ep.* 217,6,19; PL. 33,985; RJ. 1457); s. LEONE MAGNO (*Ep.* 124,3; PL. 54,1064; RJ. 2188); TEODORETO (*De Inc. Domini* 18; PG. 75,1448; RJ. 2149).

Nihil est evidentius quam hic consensus, cui addere possumus catholicam expositionem textuum Scripturae quos supra attulimus.

Post haec omnia nescimus quomodo haec veritas non possit dici simpliciter de fide divina credenda et cur plures auctores eam simpliciter dicant theologice certam.

92. Scholion

Voluntas ergo Dei salvifica universalis clare in Fontibus Revelationis docetur. Haec autem voluntas non potest esse absoluta: hoc enim in casu, non solum nullus homo se perderet, sed nec se perdere posset, cum voluntas Dei absoluta sit summe efficax. Iamvero in Fontibus saepissime sermo fit – implicite etiam in minis cuiuscumque generis – de possibilitate sese pérdendi; de facto aliqui se perdunt. Inde ergo certe deducitur voluntatem universalem salvificam Dei non esse absolutam.

Ergo est aliquis terminus vel condicio respectu cuius haec voluntas salvifica cessat de facto: unde haec voluntas antecedenter ad hunc terminum, id est respectu non habito ad hunc terminum est universalis salvifica; consequenter ad hunc terminum, potest non amplius huiusmodi esse.

Inde duo concluduntur et ita assertio est specificata;

a) Voluntas Dei antecedens tantum est certo salvifica universalis; voluntas consequens e contra non potest simpliciter dici universalis.

b) Voluntas Dei salvifica universalis antecedens est condicionata, et pergit vel cessat (iuxta nostrum loquendi modum) respectu habito ad condicionem prout verificatur necne.

Sed inde exsurgit magna quaestio: quaenam est haec condicio qua posita, scilicet ad quam respectu habito, voluntas salvifica cessat vel pergit?

Aliqui respondent: condicio, de qua in quaestione, sunt ipsa praevisa merita vel demerita; aliqui ponunt: esse aliud ab usu libertatis hominum, v. g. ordinem, varietatem universi et similia. Hoc in casu non esset certo pro hominibus magna consolatio.

Huic quaestioni respondebit tota quaestio insequens, quamvis prima fronte aliter poni videatur.

Nulla è più evidente di questo consenso al quale si possono aggiungere i testi della Sacra Scrittura citati prima, secondo l'interpretazione cattolica.

Da tutte queste testimonianze non sappiamo come mai questa verità non possa essere semplicemente annoverata tra quelle da credersi per Fede divina, e perché alcuni autori la definiscano soltanto come «teologicamente certa».

92. Scolio

La volontà salvifica universale di Dio è chiaramente insegnata nelle Fonti della Rivelazione. Però questa volontà non può essere assoluta. Infatti, se così fosse, non soltanto nessun uomo si perderebbe, ma non potrebbe nemmeno perdersi, perché la volontà di Dio è assolutamente efficace in sommo grado. Nelle Fonti molto sovente si parla, anche implicitamente, laddove si incontrano ammonizioni di qualunque genere, della possibilità di dannarsi, e di fatto certi si dannano. Da questo dunque si deduce che la volontà salvifica universale di Dio non è assoluta.

Esiste pertanto qualche limite o condizione rispetto alla quale questa volontà salvifica di fatto vien meno: e perciò la volontà salvifica, antecedentemente a questo limite, ossia astraendo da esso, è universale; conseguentemente a questo limite, invece, non può esser più tale.

Veniamo perciò a due conclusioni per spiegare questo principio:

a) La volontà di Dio soltanto antecedente è certamente salvifica e universale; la volontà conseguente, al contrario, non può essere semplicemente chiamata «universale».

b) La volontà di Dio salvifica universale antecedente è condizionata e procede o si ferma (secondo il nostro modo di parlare) avuto riguardo ad una condizione, secondo che questa può verificarsi o meno.

Ma di qui sorge una grande questione: qual è questa condizione, al cui verificarsi, la volontà salvifica cessa o si compie? Alcuni rispondono: la condizione di cui si parla sono i meriti o i demeriti stessi, previsti da Dio; altri dicono che è qualche cosa d'altro, rispetto alla libertà dell'uomo, ad es. l'ordine, la varietà dell'universo, e simili. In questo caso non ci sarebbe certamente per gli uomini una grande consolazione.

A questa domanda risponderà tutta la questione seguente, sebbene, a prima vista, sembri che si ponga in altri termini.

CAPVT III
IN PROPOSITIONIS V PARTEM ALTERAM
VLTERIOR INQVISITIO
DE REPROBATIONE

93. Positio Quaestionis

I. Postquam vidimus generali modo Deum antecedenter, id est per se, omnes homines velle salvos fieri, quaeritur ulterius quomodo se gerat in concedenda, vel neganda hac salute hominibus, quomodo se gerat in transmittendis singulis hominibus ad aeternitatem sive sit praemii sive sit poenae. Haec est quaestio.

Imprimis quaerimus quomodo Deus agat in destinandis hominibus ad poenam aeternam. Ita videbimus etiam quaenam sit condicio ob quam cessat voluntas salvifica universalis pro quodam singulo homine. Quia autem destinatio ad poenam aeternam est «reprobatio»: quaestio nuper posita ita poni potest: *quomodo et qua ratione Deus reprobat?*

II. Huic quaestioni triplex data est responsio: non omnes responsiones sunt catholicorum. Videamus.

a) Aliqui posuerunt Deum reprobare positive, seu haberi reprobatio positiva. Quae ita concipitur: Deus praescindit omnino a libero merito hominum et ab aeterno praedestinat ante praevisa merita aliquos ad poenam, immo eos creat ut sint in poenam.

Ita posuit Lucidus presbyter, ita Gotteschalcus, ita Calviniani.

b) Aliqui posuerunt Deum reprobare negative, seu haberi reprobatiam negativam hoc modo: Deus non quidem destinat ad malum et ad poenam positive, sed simpliciter non eligit ad bonum et ad praemium, ita ut necessario perdantur.

Ita Scotus, Bañez et, aliqua parva mutatione, etiam Suarez, s. Robertus Bellarminus, De Lugo, Ruiz etc.

c) Aliqui tandem reiecerunt reprobationem tum negativam tum positivam et ita e contra statuerunt: Deus non reprobat praescindendo a libero arbitrio hominum sed, cognitis et praevisis per scientiam mediam futuris et finalibus demeritis, reprobat seu damnat.

Cuinam solutioni tribuenda est veritas? Hoc infra dicetur, Fontes perscrutando, et ubi Fontes peremptorii deficiunt, explicando iuxta consuetas normas cuiuscumque explicationis theologicae (cfr. 79,II).

CAPITOLO III
ULTERIORE STUDIO DELLA II PARTE DELLA AFFERMAZIONE V «LA RIPROVAZIONE»

93. Si pone la questione

I. Dopo aver veduto come Dio, in modo generale, antecedentemente, cioè per sè, vuole salvare tutti gli uomini, ci si domanda inoltre come agisca nel concedere o nel negare agli uomini questa salvezza; come agisca Dio nel far giungere i singoli uomini all'eternità, sia che si tratti di premio, sia che si tratti di pena. Questa è la questione.

Cerchiamo prima come Dio agisca nel destinare gli uomini alla pena eterna, così vedremo anche quale sia la condizione per cui cessa la volontà salvifica universale per un uomo singolo e determinato. E, poiché la destinazione alla pena eterna è la «riprovazione», la questione ora posta si può così definire: *come e per quale ragione Dio riprova?*

II. A questa questione è stata data una triplice risposta; però non tutte le risposte sono dei cattolici; vediamole.

a) Alcuni insegnarono che Dio riprova positivamente, cioè che esiste una riprovazione positiva e questa si formula così: Dio prescinde assolutamente dal libero merito degli uomini e predestina dall'eternità, prima di aver previsto i meriti, alcuni alla pena, anzi li crea per la pena. Così asserì il presbitero Lucido, Gottschalk e i calvinisti.

b) Altri insegnarono che Dio riprova negativamente, cioè che esiste una riprovazione negativa in questo modo: Dio non destinerebbe in modo positivo al male e alla pena, ma semplicemente non farebbe oggetto di elezione al bene e al premio, di modo che certi si perdono. Così pensò Scoto, Bañez e, con qualche piccola variazione, Suarez, s. Roberto Bellarmino, De Lugo, Ruiz, ecc.

c) Altri infine non ammisero la riprovazione né negativa né positiva, e così insegnarono in modo contrario ai due precedenti, cioè: Dio non riprova (o respinge) nessuno prescindendo dal libero arbitrio degli uomini, ma riprova, cioè condanna, conoscendo e prevedendo, tramite la «scienza media», i demeriti futuri e finali.

A quale soluzione dobbiamo attribuire la verità? Lo diremo in seguito studiando le Fonti e, dove mancano le Fonti certe (e perentorie), cercheremo di spiegare secondo le norme di ogni spiegazione teologica (cfr. 79,II).

94. Examen primae sententiae

Reprobatio positiva explicite excluditur immo ut haeretica damnatur in Conc. Arausicano II, Carisiaco, Tridentino (cfr. a. 89). Unde haereticum est eam asserere.

Ceterum si etiam antecedenter, non solum consequenter Deus aliquos perdere vellet, non iam exstaret voluntas Dei salvifica universalis sicut antea dictum est art. 92. Huius reprobationis conceptus est omnino terribilis.

Ad hanc doctrinam sustinendam provocari omnino nequit ad caput IX ep. *ad Rom.* 21, quia ibi habetur comparatio, comparatio autem non sumitur in omni elemento semper: hic autem non sumi ad indicandam praedestinationem ad malum probatur ex exemplo allato supra (de Pharaone) ubi induratio est libera omnino, et ex eo quod «vasa irae» id est «mali» paulo infra non dicuntur praedestinari, sed «sustineri». Sustinetur autem non quod fit, sed quod toleratur.

Hac de re satis sit quoad Pauli Apostoli textum, de quo agitur, cum alibi inveniri possit explicatio in Bibliorum Sacrorum explanatione.

95. Examen secundae sententiae

I. Huius opinionis fundamentum hoc est: actus liber praedeterminatur, iuxta eorum placitum qui huic favent sententiae, nec hanc physicam praedeterminationem relinquere volunt. Itaque, evidenter, ut non adiudicent Ipsi Deo malum per quod quis punitur et perditur, hanc formam mediam qua Deus, simpliciter non agendo, responsabilis non esset, posuerunt. Non ergo haec opinio fundatur, in Fontibus, nec ab eis requiritur, sed tantum adducta est ut maneret et servaretur principium praedeterminationis physicae; quod sicut antea demonstravimus, ita infirmum apparet, ut sustinendum non videatur. Inconveniens est ergo saltem hoc capite opinio, quae inventa est ad salvandum unice infirmum principium.

II. Opinio statuit hanc «non electionem» ante praevisa demerita: Fontes autem, uti infra melius videbimus, statuunt terminum post quem tantum cessat voluntas salvifica: hic vero terminus est abusus liberi arbitrii. Addas quod haec opinio, cum Deus, antecedenter a

94. Esame della prima risposta

La riprovazione positiva è esplicitamente esclusa, anzi è condannata come eretica dal Concilio di Orange II, di Quiercy e di Trento (cfr. art. 89), perciò è eresia sostenerla.

Del resto, se anche in antecedenza e non solo in conseguenza Dio volesse riprovare alcuni, già non avrebbe più luogo la sua volontà salvifica universale, come fu detto prima (art. 92). Questo concetto di riprovazione è del tutto terribile.

Per sostenere questa dottrina non si può assolutamente portare in causa il cap. IX della lettera ai Romani (v. 21), perché qui si fa un paragone; e un paragone non si può assumere sempre in ogni suo elemento. Qui non si assume per indicare la predestinazione al male, e lo si prova con l'esempio del Faraone, in cui la persistenza è assolutamente libera, e dal fatto che «vasa irae», cioè i cattivi, poco dopo non vengono detti «predestinati», ma «tollerati»; non si tollera ciò che non avviene, ma ciò che si tollera (perché avviene).

Questo può bastare riguardo al testo in questione dell'Apostolo Paolo, perché se ne può trovare altrove la spiegazione nell'esegesi biblica.

95. Esame della seconda risposta

I. Il fondamento di questa opinione è il seguente: l'atto libero viene predeterminato, secondo il pensiero di coloro che sono favorevoli a questa opinione e non vogliono abbandonare la predeterminazione fisica. Pertanto, evidentemente per non attribuire a Dio stesso il male, che qualcuno pone in atto e per cui si perde, immaginarono questa via di mezzo, per la quale Dio, semplicemente non agendo, non sarebbe responsabile. Questa opinione non ha fondamento nelle Fonti, né da esse è richiesta, ma fu soltanto escogitata per far rimanere e salvare il principio della predeterminazione fisica. Come abbiamo già dimostrato, questo principio appare così malfermo da sembrare di non doverlo sostenere. L'inconveniente è, almeno in questo senso, che l'opinione è stata inventata unicamente per salvare un principio malsicuro.

II. Questa opinione stabilisce la «non elezione» prima d'aver preveduto i demeriti, mentre le Fonti, come vedremo in seguito, stabiliscono un termine, dopo il quale soltanto, cessa la volontà salvifica; questo termine è l'abuso del libero arbitrio. Si aggiunga che secondo questa opinione, come Dio, antecedentemente al termine stabilito

termino per Fontes statuto, cessantem ponit voluntatem salvificam, logice negare deberet eandem voluntatem salvificam universalem. Apparet ergo haec opinio nullo modo Fontibus cohaerens.

III. Velle salutem omnium, et de facto nihil efficaciter ponere, est velle et non velle: idest contradictio.

Voluntas esset condicionata et absoluta simul; haec dicenda non esset seria promissio Dei volendi omnes salvos fieri. Revera haec reprobatio negativa, ultimo coincidit cum positiva, antea damnata, quia abstinere se a salvando, ita ut necessario pereat ille qui non eligitur, idem est ac reprobare de facto.

Propterea non placet opinio.

96. Examen tertiae sententiae

I. In Fontibus apparet: in *II Petri*, (vide antea textum n. 90), ubi ponitur Deus non velle aliquem perire, sed omnes ad poenitentiam reverti, statuitur ergo voluntatem salvificam non cessare ante impoenitentiam finalem. Eandem non cessare ante abusum liberi arbitrii creati, sat clare asseritur in *Ezechiele* 18,23; 33,11.

Patres vero cum de illa condicione loquuntur, qua posita, cessat voluntas salvifica respectu cuiusdam hominis, semper ponunt liberum peccatum. Inter hos citari possunt illi quos adduximus superiore capite. Eodem modo loquitur pluries Conc. Carisiacum: «Quod autem quidam salvantur, salvantis est donum, quod autem quidam pereunt, pereuntium est meritum» (Dz. 318); idem ait Conc. Valentinum, et expresse (Dz. 321). Hunc modum loquendi non iam cognoverunt subtilitates quorundam theologorum recentioris temporis. Ceterum semper et ubique populo christiano praedicatur malos perituros esse ob propria demerita; populus semper ita retinuit: omnes vero, qui praeiudiciis non subduntur, facile sciunt valorem praedicationis ordinariae et expressionis Ecclesiae docentis. Hoc constat: si qui a sacris orator docere audeat christifideles hominem haud suis meritis damnari, dioecesis episcopo suspensionis poena multandus sit. Nescimus quo pacto nomine «theologi» possit asseverari quod nemo dicere audeat ut certus christifidelium pastor ac magister.

Fontes ergo omnino innuunt Deum non reprobare, idest non

dalle Fonti, pone la cessazione della volontà salvifica universale, logicamente, la dovrebbe negare. Appare dunque che questa opinione non è in alcun modo coerente alle Fonti.

III. Volere la salvezza di tutti e, di fatto, non fare nulla efficacemente, è volere e non volere, cioè una contraddizione. La volontà sarebbe condizionata e assoluta nello stesso tempo; e si dovrebbe dire che la promessa di Dio di voler tutti salvi non sarebbe seria.

In realtà questa riprovazione negativa, in fondo, coincide con la riprovazione positiva già condannata; perché astenersi dalla salvezza in modo che colui che non è eletto pecchi necessariamente, è la stessa cosa come riprovarlo 'de facto'.

Per questi motivi, questa opinione non piace.

96. Esame della terza risposta

I. Dalle Fonti risulta (II *Ptr.*, già citata al n. 90) che Dio non vuole che alcuno perisca, ma che tutti tornino a penitenza. Si stabilisce dunque che la volontà salvifica non cessa prima della impenitenza finale. E questa non cessa prima dell'abuso del libero arbitrio creato, come è affermato abbastanza chiaramente in Ezechiele (18,23; 33,11).

I SS.Padri poi, quando parlano di quella condizione che, se è posta in atto, cessa la volontà salvifica nei riguardi di un certo uomo, pongono sempre il libero peccato. Possiamo a questo riguardo citare i SS.Padri ricordati nel capitolo precedente. Nello stesso modo parla il Concilio di Quiercy: «Il fatto poi che alcuni si salvano, è dono di colui che salva; che poi alcuni periscano, è merito loro» (Dz. 318; Dz-Sch. 623). Ugualmente parla il Concilio di Valenza ed espressamente (Dz. 321; Dz-Sch. 626). Le sottigliezze di certi teologi posteriori non riconobbero questo modo di parlare. Del resto, sempre e dovunque, si insegna al popolo cristiano che i cattivi periranno per i loro demeriti. Il popolo sempre fu di questo avviso, e tutti quelli che non sono succubi di pregiudizi capiscono facilmente il valore dell'insegnamento ordinario e come si esprime la Chiesa. Questo è certo: se qualche predicatore osasse insegnare al popolo che l'uomo non è condannato per i suoi demeriti, il Vescovo del luogo lo dovrebbe sospendere.

Non sappiamo come mai si possa affermare con il titolo di «Teologi» ciò che nessuno oserebbe dire come vero pastore e maestro del popolo cristiano!

Le Fonti dunque indicano assolutamente che Dio non riprova;

cessare a voluntate salvifica antecedenti, nisi post praevisa demerita. Opinio ergo Fontibus fulcitur.

II. Evidenter cum dicitur «post praevisa demerita» non innuitur mutatio et successio in Deo, sed hoc simpliciter: *Deus reprobat respectu habito ad cognitionem suam demeritorum*. Etsi nostra sententia est absurda. Nititur tamen ut fidei veritates salvae sint, aut saltem eas in dubium vocare non vult. Haec opinio supponit Deum non praedeterminare, seu non cognoscere in decreto praedeterminanti, sed cognoscere in futuritione ipsa sicut antea probatum est. Si ergo est vera illa explicatio, facile ulterius explicatur haec opinio. Exinde obiectiones quae fieri possunt contra hanc opinionem, eaedem sunt ac illae ibi prolatae, quaeque eodem modo refutantur.

Advertimus tamen secundam sententiam non posse simpliciter damnari.

Haec opinio videtur respondere canonibus bonae explicationis, et non est qui non videat eam sensui christiano esse magis obviam.

cioè non cessa dalla sua volontà salvifica, se non dopo aver previsto i demeriti.

Questa opinione è appoggiata dalle Fonti.

II. Evidentemente quando si dice «dopo aver previsto i demeriti» non si intende in Dio mutazione e successione, ma semplicemente che «*Dio riprova avuto riguardo alla cognizione che Egli ha dei demeriti*». Questa opinione suppone che Dio non predetermina, cioè non conosce in un decreto predeterminante, ma conosce nella futurizione stessa, come abbiamo provato prima. Se dunque è vera quella spiegazione, si spiega anche facilmente questa opinione. Perciò le obiezioni che si possono fare contro questa opinione sono le stesse che furono fatte prima, e ad esse si può rispondere nello stesso modo.

Notiamo tuttavia che la seconda opinione non si può condannare semplicemente, sebbene a nostro parere sia illogica. Tuttavia cerca di salvare le verità della Fede, o almeno, non le vuole mettere in dubbio. L'opinione che noi teniamo sembra rispondere ai canoni della buona spiegazione, e ognuno può constatare che essa è la più evidente al senso cristiano.

CAPVT IV
IN PROPOSITIONIS V
PARTEM ALTERAM VLTERIOR INQVISITIO
DE PRAEDESTINATIONE

97. *Status quaestionis*

I. Haec quaestio est correspondens praecedentis. Quaerimus nempe quomodo Deus de facto agat in transmittendis hominibus ad gloriam seu ad praemium; id est quaenam sit «ratio transmissionis ad gloriam». Quia autem haec ratio appellatur Praedestinatio, quaestio ita tandem resolvitur: quomodo Deus praedestinet ad gloriam.

II. Iamvero haec ratio transmissionis ad gloriam potest dupliciter considerari: inde duplex revera quaestio.

Modum seu rationem transmissionis possumus considerare totum ordinem supernaturalem in quo homo vivit, a primo initio fidei, usque ad consecutionem praemii: tunc haec ratio vocatur praedestinatio complete sumpta, et tunc inde quaestio ita ponitur: quomodo se habet praedestinatio complete sumpta?

Tandem rationem transmissionis seu praedestinationem possumus considerare simpliciter et praecise quatenus est destinatio seu transmissio ad gloriam, et tunc habetur praedestinatio praecise sumpta: atque quaestio ergo ita ponitur altera: Quomodo se habet praedestinatio praecise sumpta?

III. Iterum animadvertimus hanc, in Providentiam et salvificam Dei Voluntatem, explicationem, fundari debere in Fontibus atque veritatibus theologice certis. Nec omittendum est hanc explicationem nulla nota qualificari, atque inter disputantes catholicas partes *esse omnino liberam*.

Ratione methodi, de disputationibus non curamus sed, principiis certis prolatis, inde deductio fiet.

98. *Principia prae oculis habenda*

Haec, quae nunc recensemus, variis theologicis tractatibus probantur. Suo loco considerari poterunt. Propter unitatem theologiae, et eius ab uno principio, nempe Revelatione, dependentiam, tractatus cum alio tractatu explicari potest, immo et debet.

CAPITOLO IV
ULTERIORE STUDIO DELLA SECONDA PARTE DELLA AFFERMAZIONE V «LA PREDESTINAZIONE»

97. Si pone la questione

I. Questa corrisponde alla questione precedente. Cerchiamo infatti come Dio agisce effettivamente nel trasmettere agli uomini la gloria, cioè il premio; in altre parole, quale è «il criterio di trasmissione della gloria». E poiché questo criterio si chiama «predestinazione», la domanda, dopo tutto, si riduce a questo: come Dio predestini alla gloria.

II. Ora, il criterio della predestinazione alla gloria può essere considerato in due modi, e da ciò sorge una doppia domanda.

possiamo considerare il modo o criterio della trasmissione di tutto l'ordine soprannaturale in cui l'uomo vive, dal primo inizio della fede, fino alla consecuzione del premio, ed allora chiamiamo questo criterio predestinazione completa[1], e allora la questione si pone così: come è la predestinazione completa?

Possiamo considerare semplicemente ed esattamente il criterio di trasmissione, o la predestinazione in quanto è destinazione o trasmissione alla gloria, ed allora la chiamiamo predestinazione considerata «a parte»[2], e allora quest'altra questione si pone così: «come è la predestinazione a parte»?

III. Notiamo di nuovo che questa spiegazione della Provvidenza e volontà salvifica di Dio ha fondamento nelle Fonti e in verità teologiche certe. Non si deve omettere di dire che questa spiegazione non è qualificata da alcuna nota teologica, ed è *completamente libera* tra i cattolici. Per ragione di metodo non andiamo dietro alle dispute, ma facciamo delle deduzioni da principi certi.

98. Principi da tenere presenti

Gli argomenti che ora esponiamo sono provati da vari trattati della Teologia, e possono essere utilmente consultati secondo l'occasione. A motivo dell'unità della Teologia e per la sua dipendenza da un unico principio, cioè dalla Rivelazione, un trattato può, anzi deve, essere spiegato con l'altro.

1. Praedestinatio «complete sumpta».
2. Praedestinatio «praecise sumpta».

a) Totus ordo supernaturalis ab initio fidei et praeparatione sive ad fidem, sive ad gratiam, usque ad ipsam gratiam, adoptionem, proportionem ad gloriam atque ad consectaria huius proportionis, sua definitione (cfr. tractatum «de Gratia») superat omnino quamlibet exigentiam creatam: unde, si largitur, unice fundatur in bonitate Dei largientis, et ideo est omnino gratuitus. Totus hic ordo est illud quo salus nostra constituitur. Quae omnia sunt plane certa.

b) Libertas hominis omnino est apte servanda.

c) Gratuitum dicitur donum, cum ille, cui donum fit, id de se exigere nequit; vel etiam cum ille cui donum datur utique donum meretur, sed non ex se, at merendi capax est ex alio dono gratuito, illius qui donat. Unde aliqua res in hac hypothesi potest optime esse gratuita et tamen esse ex praevisione alicuius meriti libere acquisiti. Hoc principium bene recolas ad praecavendas obiectiones. Res bene explicabitur in tractatu «de Gratia».

d) Praedestinatio, quomodocumque explicetur, considerari potest in se et terminative. «In se» revera est in Deo; si aliquid in ea cognoscit et vult Deus, cognoscit et vult in semetipso; non enim Deus potest determinari vel moveri ab alio extra se. Praedestinatio terminative est in creaturis, ubi verificatur secundum exemplar divinum. Iamvero utique Deus cum praedestinat non est motus ab aliquo extra se, seu non praedestinat propter aliquam causam, sed propter illud quod cognoscit in se; terminative autem Deus potest velle ut praedestinatio sit propter aliquam causam. Bene notetur: aliud est dicere «Deus vult propter aliquam causam», aliud vero «Deus vult hoc propter aliquam causam»; priore casu Deus esset dependens; altero casu Deus vult aliud esse dependens. Brevi: in praedestinatione Deus non dependet ab alio, sed potest velle aliud ab alio dependere. Hae affirmationes et distinctiones sunt maximi momenti ad praecavendas sat difficiles obscuritates.

e) Iterum considerentur ea quae positive allata sunt in quaestione superiore: ibi sat apparuit condicionem, in qua est ratio cur Deus pergat vel cesset a voluntate salvifica universali, esse usum bonum vel abusum liberi arbitrii.

Gloriam esse iuxta merita et ob merita saepissime edicunt patres. Conferantur ex periodo aurea ut consensus habeatur: Epiphanius (*Panarion* 69,58); Chrysostomus (*In Matth.* 80,3); Cyrillus Alexan-

a) Tutto l'ordine soprannaturale, dall'inizio della Fede e della preparazione sia alla Fede, sia alla Grazia, fino all'adozione, alla proporzione alla gloria e alle conseguenze di questa proporzione, per sua definizione (cfr. «De Gratia»), supera assolutamente qualunque esigenza creata; perciò, se questo viene dato, ha unicamente fondamento nella bontà di Dio che elargisce, e perciò è del tutto gratuito. Così è tutto quell'ordine con il quale è costituita la nostra salvezza. E questo è senz'altro certo.

b) Bisogna assolutamente tenere fuori discussione la libertà dell'uomo.

c) Un dono si chiama gratuito quando colui al quale si fa il dono ben lo merita, ma non da sé, bensì è capace di meritarlo in virtù di un altro dono gratuito da parte di colui che dona. Perciò in questa ipotesi, qualche cosa può assai bene essere gratuita, e tuttavia essere dipendente dalla previsione di qualche merito liberamente meritato. Si stia attenti a questo principio al fine di prevenire delle obiezioni. L'argomento è ben spiegato nel trattato sulla Grazia.

d) La predestinazione, comunque si spieghi, può essere considerata «in se stessa», oppure «terminativamente». «In se stessa», in realtà esiste in Dio, se in essa conosce e vuole qualche cosa, Dio conosce e vuole in se stesso, infatti Dio non può essere determinato o mosso da qualche cosa all'infuori di sé. La predestinazione «terminativa» è nelle creature, nelle quali si verifica secondo l'esemplare divino. Ora, senza dubbio, quando Dio predestina non è mosso da qualche cosa fuori di sé, cioè non predestina per qualche causa, ma per quello che conosce in sé e vuole in sé; «terminativamente» invece Dio può volere che ci sia predestinazione a motivo di qualche causa. Si noti bene, altro è dire: «Dio vuole per qualche causa», altro è dire: «Dio vuole che questo sia per qualche causa». Nel primo caso, Dio sarebbe dipendente, nel secondo caso, Dio vuole che qualche cosa sia dipendente. Più brevemente; nella predestinazione Dio non dipende da un'altra cosa, ma può volere che una cosa dipenda da un'altra. Queste affermazioni e distinzioni hanno grande importanza per evitare delle oscurità molto difficili.

e) Si considerino ancora gli argomenti esposti nella questione precedente. Ivi appare con sufficienza che la condizione nella quale c'è il motivo per cui Dio continui o cessi dalla volontà salvifica universale, è il buon uso o l'abuso del libero arbitrio.

I SS. Padri molto sovente insegnano che la gloria è secondo i meriti, e per i meriti. Per renderci conto del loro consenso, basti confrontare tra i SS. Padri del periodo aureo: s. EPIFANIO (*Panarion* 69,58; PG. 42,293-96); s. GIOVANNI CRISOSTOMO (*In Matth.* 80,3); s. CIRIL-

drinus (*In Ep. ad Rom.* 8,30); Hilarius (*In Ps.* 64,5), Heronymus (*In Matth.* IV, 25); Ambrosius (*De Fide* V, 6,83) etc.

Addas quod praedicatio cotidiana Ecclesiae, praxis ascetica, persuasio fidelium, quae sunt etiam Fontes theologici, constanter semper retinuerunt gloriam esse propter meritum. Nulli iamvero ut theologo licet dicere, quae dicere non auderet ut praedicator. Quae doctrina, quique consensus, sunt tam lucida, tam certa, ut ea nemo, absque subiectivo praeiudicio, possit aliter detorquere, atque subtili explicatione honeste eludere. In Scripturis gloria semper pro merito promittitur.

Qui Fontes etiam alteram determinant quaestionem hoc sensu quod ostendunt saltem quaestionem praedestinationis in hoc consistere: *utrum in transmittendo ad gloriam Deus respectum habeat ad merita acquisita, an praedestinet ante praevisa merita*, ita ut prius praedestinet et dein praedeterminet ad bonum ut praedestinatio effectum suum habeat.

f) Tandem bonum est etiam prae oculis habere totam doctrinam de merito, de qua tamen in alio tractatu nobis agendum est.

99. Conclusiones ex principiis

I. Praedestinatio complete sumpta coincidit cum toto ordine supernaturali ad quem homo elevatur (cfr. art. 97,II), atqui hic ordo est gratuitus omnino (art. 98, c.); ergo praedestinatio complete sumpta est gratuita. Valor gratuitatis iam explicatus est. De hoc nulla movetur dubitatio.

II. Quoad praedestinationem praecise sumptam, eius quaestione supposita uti supra declaratum est (art. 98, e), haec censenda videntur.

Si Deus praedestinaret ad gloriam ante praevisa merita, in eodem signo quo id fieret, cessaret voluntas salvifica erga alios non praedestinatos, qui non essent praedestinati, quia non electi; iamvero qui non electi, eo quod non praedestinati deberent omnino perire. Haec est praecise assertio quae ponit Deum negative reprobare, quaeque falsa nobis videtur. Argumenta ergo in superiore thesi allata, hic iterum afferri possunt, ita ut statui possit: «si falsa est reprobatio negativa, falsa est praedestinatio ante praevisa merita»; sunt enim revera idem, unde simul stabunt et simul peribunt. Ergo admittenda est praedestinatio «praecise sumpta» post praevisa merita.

Quod si attendatur ad Fontes perspicue loquentes de quibus

LO ALESSANDRINO (*In Ep. ad Rom.* 8,30; PG. 74,828-29); s. ILARIO (*In Ps.* 64,5; PL. 9,415); s. GIROLAMO (*In Matth.* lib. IV, c. 25; PL. 26,192); s. AMBROGIO (*De fide* V, 6,83; PL. 16,665; RJ. 1272).

Si aggiunga l'insegnamento quotidiano della Chiesa, la prassi ascetica, la persuasione dei fedeli; queste sono anche Fonti della Teologia, e ritennero sempre costantemente che la gloria è conseguenza del merito. Ora, non è lecito ad alcun teologo dire ciò che non oserebbe dire come predicatore. Questa dottrina e questo consenso sono così chiari, così retti, che nessuno, senza un pregiudizio personale; potrebbe distorcere altrimenti e onestamente eluderli con una cavillosa spiegazione. Nelle Sacre Scritture si promette sempre la gloria secondo il merito.

Queste Fonti determinano pure la seconda questione, nel senso che mostrano almeno che il problema della predestinazione consiste in questo: *se Dio, nel destinare alla gloria, abbia riguardo ai meriti, oppure destini prima di prevedere i meriti*, di modo che prima predestini, e poi predetermini al bene, affinché la predestinazione abbia il suo effetto.

f) Infine è bene tener presente tutta la dottrina del «merito» di cui si deve tener conto in altra trattazione.

99. Conclusioni derivanti dai principi posti

I. La «predestinazione completa» coincide con tutto l'ordine soprannaturale a cui l'uomo è elevato (cfr. art. 97,II), ma quest'ordine è assolutamente gratuito (art. 98,c.). Dunque «la predestinazione completa» è gratuita. Il valore di questa gratuità è già stato spiegato. Su questo non si muove alcun dubbio.

II. Circa la predestinazione «considerata a parte», avendone esposto sopra i termini (art. 98, e), sembra doversi pensare così: se Dio predestinasse alla gloria prima di aver previsto i meriti, nello stesso suo atto di volontà in cui ciò avvenisse, cesserebbe la volontà salvifica circa gli altri non predestinati, che tali non sarebbero, perché non eletti, e per il fatto che non sono predestinati dovrebbero assolutamente essere dannati. Questa è precisamente l'asserzione secondo la quale Dio riprova negativamente, e questa ci pare falsa. Qui si possono riprendere gli argomenti portati prima, di modo che si può dire: «se la riprovazione negativa è falsa, è pure falsa la riprovazione prima d'aver previsto i meriti»; sono in realtà la stessa cosa, e perciò o stanno assieme o assieme cadono. Bisogna dunque ammettere la predestinazione «considerata a parte», dopo la previsione dei meriti.

Se si pone attenzione alle Fonti che parlano chiaramente e delle

egimus supra (98, e), evidens est poni semper condicionem gloriae liberum meritum; quod sensum non haberet, immo falsum esset et mendax, si Deus praedestinaret ante praevisa merita. Nulla ergo possibilis manet explicatio praeter praedestinationem post praevisa merita. Quod si non esset, logice, quamvis assertores nolint, funditus periret tota ratio ethicae christianae et ita revera possent homines dubitare se non esse praedestinatos; ita ut insulsum non esset, cupere potius nunquam fuisse, quam tali anxietate laborare.

Haec veritas patet, quamquam alia sententia mellifluis verbis rem frustra suaviorem reddere conetur.

Scimus ergo quaenam cogitemus de sententia Bañez, qui praecise docet praedestinationem ante praevisa merita. Cuius assertionis unica ratio uti iam notavimus superiore quaestione est praedeterminatio physica, qua Deus cognoscit in signo antecedenti, nullo ergo respectu habito ad ipsam futuritionem; cuius tandem principii unicum fundamentum nobis videtur arbitraria applicatio illius effati «omnia pendent a Deo».

III. Praedestinare post praevisa merita idem est ac dicere «respectu habito actus meritorii liberi». Quia haec est praecise formula solutionis de scientia Dei et libero arbitrio, evidenter praedestinatio ita concepta supponit illam solutionem eaque fulcitur, quatenus praedestinatio praeter actum voluntatis est actus cognitionis.

IV. Facile ergo intelligitur quomodo merita non sint causa praedestinationis Dei; causa enim est cognitio, cuius movens et terminus est Ipsemet. Futura enim libera, ut explicavimus, tota cognoscit in seipso. Quomodo dein haec cognitio componatur cum libertate, ibi etiam demonstravimus. Deus ergo in hac explicatione minime est ab alio determinatus, uti in principiis requisitum est (98, d), cum tamen possit in praedestinatione terminative sumpta (art. 98, d) velle hominem propter (nexu ergo causali) merita sua praedestinari.

Quae res aliis profundioribus elucubrationibus ulterius illustrari posset, sed satis est.

V. Haec explicatio, uti patet, omnino servat, cum dignitate divina, etiam libertatem humanam; Fontibus et communi christifidelium sensui inhaeret; rem explicat de facto, nullo modo obscuriorem reddit.

quali abbiamo trattato prima (art. 98,e), è evidente che il libero arbitrio è posto sempre come condizione della gloria. Il che non avrebbe senso, anzi sarebbe falso e bugiardo, se Dio predestinasse prima d'aver preveduto i meriti. Se ciò non fosse, logicamente (sebbene i sostenitori di quella dottrina non lo vogliano) perirebbe tutto il fondamento dell'etica cristiana, e in realtà gli uomini potrebbero dubitare di non essere predestinati, di modo che non sarebbe irragionevole desiderare di non essere mai esistiti, che esistere in tanta ansietà.

Questa verità appare chiara, sebbene i sostenitori dell'altra opinione cerchino inutilmente con belle parole di renderla più dolce.

Sappiamo pertanto cosa pensare dell'opinione del Bañez, che insegna precisamente la predestinazione prima della previsione dei meriti. Unico motivo di questa opinione, come abbiamo già detto, è la predeterminazione fisica, con la quale Dio conosce in un «decreto antecedente», senza avere alcuna attinenza con la futurizione; e l'unico fondamento di questo principio ci sembra l'arbitraria applicazione del celebre detto: «Tutto dipende da Dio».

III. Predestinare dopo aver previsto i meriti è la stessa cosa che dire «avuta considerazione per gli atti meritori liberi». Poiché questa è precisamente la formula della soluzione circa la scienza di Dio e il libero arbitrio, evidentemente, la predestinazione così concepita suppone quella soluzione e ad essa si appoggia, in quanto la predestinazione, oltre che un atto di volontà, è un atto di cognizione.

IV. Si può dunque comprendere come i meriti non siano causa della predestinazione di Dio; infatti la causa è la cognizione, di cui il movente e il termine è Dio stesso. I futuri liberi infatti, come abbiamo spiegato, sono tutti conosciuti in Lui stesso. Abbiamo anche dimostrato come questa cognizione possa comporsi con la libertà. Pertanto Dio, in questa spiegazione, non è affatto determinato da un'altra cosa, come è richiesto dai principi (art. 98,d), sebbene tuttavia possa nella predestinazione terminativamente considerata (art. 98,d) volere che l'uomo sia predestinato a motivo dei suoi meriti (per un nesso causale).

Questo argomento potrebbe essere ancora ulteriormente illustrato con ragionamenti più profondi, ma ciò può bastare.

V. Questa spiegazione, come si vede, salva assolutamente, assieme alla dignità divina, anche la libertà umana; si connette con le Fonti e al senso comune dei fedeli; spiega effettivamente l'argomento e non lo rende in alcun modo più oscuro.

Quod si quis obiiceret obscuritatem adesse inter assertionem: «praedestinatio complete sumpta est gratuita» et alteram «praedestinatio praecise sumpta est post praevisa merita», eum remittimus ad art. 98, c, ubi responsionem inveniet.

100. Complementum de ordine providentiali

I. Quae hucusque explicita sunt non omnia dicunt quae possunt dici circa ordinem Providentiae Divinae; quia cum pro nobis haec providentia manifestetur de facto in ordine supernaturali, coeterae quaestiones, quae praesentes complent, exponentur in tractatu «De gratia».

II. Hoc tamen, de ipso ordine Providentiae cui describendo hisce ultimis quaestionibus intenti fuimus, accurate velis intendere. Quaestio movetur hoc modo: libertas utique servatur, attamen, cum Deus sciverit ab aeterno aliquos libere sese esse damnatione aeterna implicaturos, cur eos creavit?

III. Haec perpendas:

a) – contradictionem repellimus, non autem mysterium; jamvero ubi in quaestionem veniunt plura, immo infinita quae nos nescimus, nec unquam novisse possumus, quaeque necessario tamen essent ad judicium proferendum, nullo modo ex hoc capite vel judicare valemus, vel, quod pejus est, aliquem contradictione vel immoralitate mulctare. Hoc est criterium sensus communis: ubi elementa desunt siletur; non arguitur nec concluditur neve negatur.

Si hic modus verificatur, – sicuti videbimus – in quaestione nuperrime mota, haberemus utique quo sentire possimus quanto et quomodo simus in obscuritate et longe a visione totius Entis profunditatis; dolere etiam possimus de ignorantia nostra, sed nihil ex hoc capite inferre possumus contra Deum. Enimvero angustia ignorantiae nullum tribuit jus arguendi; sed simpliciter debitum aestimandi quam plurimi imbecillitatem nostram. Hoc eodem casu quaestio non solveretur in semetipsa, sed solveretur quaelibet contradictio eo ipso quod ea affirmaretur judicio et hic deesset materia judicii: hac vero re contenti esse possumus.

b) – Age porro: quaelibet res, dispositio, tolerantia, vel permissio divina, intime et perfecte conectitur cum toto ordine rerum sive actu quandoque existentium, sive possibilium; qui ordo est proinde infi-

Se poi qualcuno dicesse che c'è oscurità tra l'asserzione «la predestinazione completamente considerata è gratuita», e l'altra asserzione «la predestinazione considerata a parte è dopo la previsione dei meriti», lo preghiamo di rivedere l'art. 98,c, dove troverà la risposta.

100. Complementi circa l'ordine della Provvidenza

I. Quanto fu detto finora dice tutto ciò che si può dire circa l'ordine della Provvidenza Divina; perché, manifestandosi essa concretamente nei nostri riguardi nell'ordine soprannaturale, lascia le rimanenti questioni che completano le presenti al trattato sulla «Grazia».

II. Tuttavia, riguardo all'ordine della Provvidenza, si voglia porre attenzione a questo che, nelle ultime questioni, abbiamo descritto attentamente e si pone così: certamente si salva la libertà, ma sapendo Dio fin dall'eternità che alcuni si implicherebbero liberamente nella dannazione eterna, perché li ha creati?

III. Si consideri quanto segue:

a) rifiutiamo la contraddizione, ma non il mistero: infatti nella questione si affacciano molte cose, anzi un'infinità di cose che non sappiamo né mai potremo sapere, e che, tuttavia, sarebbero necessarie per dare un giudizio; in alcun modo con questo argomento possiamo giudicare, e, ciò che è peggio, accusare qualcuno di contraddizione o di immoralità. Questo è infatti il criterio del senso comune: ove mancano gli elementi si fa silenzio, non si obbietta, non si conclude né si nega.

Se questo atteggiamento si verifica – come vedremo – nella questione appena sollevata, avremo certamente modo di renderci conto di quanto e di come siamo nell'oscurità e lontano dalla visione della profondità di tutto l'Essere. Possiamo dolerci della nostra ignoranza, ma da questo argomento nulla possiamo rivolgere contro Dio. Infatti la ristrettezza della nostra ignoranza non ha alcun diritto di accusare Dio, ma semplicemente il dovere di valutare quanto è grande la nostra debolezza. In questo stesso caso la questione non avrebbe soluzione in se stessa, ma avrebbe soluzione qualsiasi contraddizione per il fatto stesso che essa si risolverebbe con un giudizio, e qui la materia di un giudizio mancherebbe.

Così dobbiamo accontentarci.

b) Procediamo oltre; qualunque cosa, per disposizione, tolleranza, o permissione divina, è connessa con tutto l'ordine delle cose, sia talora esistenti in atto, sia possibili; e questo ordine è pertanto infini-

nitus nec a nobis unquam comprehensibilis. Fit ergo ut, ratio cum hoc vel illud sit, hoc vel illo modo, sit ipse totus ordo nostram intellectionem plane excedens; immo sit ultima ratio cujus entis ipsemet infinitus Deus. Ergo ut nos possimus reddere rationem et utcumque jure dijudicare «cur Deus ita vel ita fecerit», deberemus apte haec omnia cognoscere. Quod nullo modo accidet. Fit revera ut ultima ratio vel causa cujusque decreti Dei sit ita longe a nobis, ut insulsum plane sit jota dicere de operibus divinis quasi omnia novissemus et inhonesta vel deficentia reperiissemus.

Ergo verificatur casus superiori commate propositus: nescimus quae ad judicium necessaria essent.

c) – Allata nuper conclusio si consideres nos, non solum non cognoscere omnia quae pertinent ad ordinem divinum, sed ne modum quidem apte novisse quo res eodem ordine verificantur, magis magisque confirmatur.

Ibi enim res concipiuntur, connectuntur, fiunt modo divino, qui nempe proprius est Actus puri, nullatenus modo potentiali (cfr. art. 31-32).

Ibi omnes res videntur et coaptantur in lumine altissimo Dei ubi personalitas humana cum suis juribus (quae in quaestione posita turbari apparent) cum suis nexibus, in suis respectibus ad alias causas, eminentiore plane modo intelleguntur ac apud nos.

d) – Ex alio capite, utique certissimo, scimus in Deo perfecte servari sanctitatem, bonitatem, justitiam, ita ut possimus asserere: si Deus permisit et voluit creationem eorum quos damnandos ex libera culpa sciverat, certe hoc fuit eo modo, quo nullatenus sanctitati, justitiae, bonitati obiceret.

Quaestio proinde non est «utrum haec serventur» sed potius «quomodo ea serventur»; in hac quaestione jam diximus, ex deficientia cognitionum nostrarum nihil possumus dijudicare vel quomodocumque arguere contra Deum et in ordine immoralitatis et in ordine contradictionis.

e) – Est tamen aliud ulterius considerandum. Jus Dei et Esse infinitum infinite transcendunt jus creaturae et ipsam creaturam: praeterea Deus est illud totum, illud necessarium, in quo est omnis et unica ratio essentiae et existentiae creaturae. Fit ergo ut jure exigentiae ordinis divini quomodocumque et absolute praevalent respectu exigentiae ejusdem creaturae. Nihil proinde evidentius, quam quod possit, immo sit in eodem ordine adaeguate et vera et justa et totalis

to e mai a noi comprensibile. Avviene dunque che la ragione per cui questo o quello esista, in questo o quel modo, sia questo tutto un ordine che supera completamente la nostra facoltà intellettiva; anzi che l'ultimo perché di ogni essere sia Dio stesso che è infinito. Ma per giustificare, e a buon diritto, giudicare «perché Dio abbia fatto così invece di così», dovremmo adeguatamente conoscere tutto, e questo non avviene in alcun modo.

Avviene, in realtà, che la ragione ultima o la causa di ciascun atto divino sia così lontano da noi che sarebbe senz'altro insulso dire qualche cosa dell'operato divino, quasi conoscessimo tutto e trovassimo in Lui disonestà o deficienza.

Perciò si verifica il caso proposto nel comma superiore: non siamo a conoscenza degli elementi necessari per dare un giudizio.

c) La conclusione di cui sopra conferma maggiormente la considerazione che noi, non solo non conosciamo tutto ciò che appartiene all'ordine divino, ma nemmeno il modo in cui le cose hanno consistenza nello stesso ordine. In Dio infatti le cose sono concepite, connesse, avvengono in modo divino che è proprio dell'Atto puro, e non affatto in modo potenziale (cfr. art. 31,33).

In Dio le cose sono vedute e connesse nella sua altissima luce, ove la personalità umana con i suoi diritti (che nella questione posta pare essere turbata), con le sue implicazioni e le sue relazioni ad altre cause, viene compresa in modo molto più eminente che da noi.

d) Con un altro argomento, senz'altro certissimo, sappiamo che in Dio è perfettamente e sempre presente la santità, la bontà, la giustizia, di modo che possiamo affermare: se Dio permise e volle la creazione di coloro che sapeva si sarebbero dannati per loro libera colpa, questo avvenne certamente in modo da non offuscare affatto la santità, la giustizia e la bontà.

La questione dunque non è «se queste cose (santità, giustizia, bontà) siano osservate», ma piuttosto «come siano osservate». In questa questione data la deficienza delle nostre cognizioni, non possiamo dare alcun giudizio, o comunque mettere Dio sotto accusa per immoralità e contraddizione.

e) Tuttavia si deve ancora considerare un altro elemento; il diritto di Dio e l'Essere divino trascendono infinitamente il diritto della creatura e la creatura stessa. Inoltre, Dio è quel tutto, quel necessario, nel quale c'è tutta completa e unica la ragione dell'essenza e dell'esistenza della creatura. Ne consegue giustamente che le esigenze dell'ordine divino prevalgono in qualunque modo e assolutamente rispetto alle esigenze della stessa creatura. Nulla pertanto è più evidente che nello stesso ordine ci possa essere, anzi ci sia, una ade-

causa, cur Deus ea permittat de quibus in articulo praesenti quaeritur. Fit etiam ut creaturae non se habeant coram Deo sicut se habent erga coeteras res contingentes.

Numquam argui relationes contra Deum, cum ipsa totalis, unica, vera et summa ratio omnium sit Deus.

Quod est maximum principium.

f) – Ex dictis et iterum attentis (art. 31-32, atque maxime 33), sequitur nos, non solum non posse arguere contra Deum, permissionem vero illam vel creationem de qua agitur optime componi cum sanctitate divina; sed perfecte nequit in toto ordine divino justa, adaequata et perfecta ratio inveniri, cur Deus voluerit creare etiam praescitos.

Sufficeret etiam dicere: ratio difficultatis procedit ex ignorantia nostra modi quo res in Deo eveniunt; dum non possumus scire quae Deus scit, habemusque certitudinem aliunde perfectionis divinae.

IV. Eodem modo ponenda est et solvenda imprimis quaestio cur Deus creaverit Adam, cum bene noverit eum peccaturum; qua in quaestione tamen prae oculis habendus est mirabilior modus quo redemptio res omnes abundantiore gratia composuerit.

101. Appendix historica de reprobatione et praedestinatione

I. Gnostici distinguentes homines «pneumaticos» qui male agere nequeunt; «psychicos» qui possunt agere bene et male; «hylicos» qui solum malum patrare possunt; admittebant simul reprobationem positivam, praedestinationem ante et post praevisa merita. Sed hisce exclusis, usque ad s. Augustinum, in Ecclesia semper uti jam innuimus, et ut diserte demonstrari potest, Patres magna simplicitate dixerunt reprobationem et praedestinationem esse secundum demerita et merita, quae assertiones Patrum, iam vidimus quomodo sint recte intelligendae.

II. Quaestio acrior exurgit cum s. Augustino.

Hic qui contra Manichaeos defenderat libertatem, contra Pelagianos, extollendo gratiam, visus est auferre libertatem.

Ita. 427 censerunt monachi Adrumetani quoad epistulam 194 Augustini ad Sixtum (418); qui monachi statim inde deduxerunt in commodum suum inutilem esse quamlibet correptionem. S. Augu-

guata, vera, giusta e totale causa perché Dio permetta queste cose, il che è l'oggetto di indagine nell'articolo presente. Avviene anche che le creature non esistano davanti a Dio come esistono nei riguardi delle altre creature contingenti.

Non si potrebbero mai sollevare questioni contro Dio, essendo Dio la stessa, *totale, unica, vera e somma Ragione di tutte le cose.*

Questo è un principio fondamentale.

f) Da quanto abbiamo detto e nuovamente considerato (art. 31,32, e specialmente all'art. 33) consegue che noi, non solo non possiamo accusare Dio ma nemmeno sapere perfettamente che in tutto l'ordine divino si trova la giusta, adeguata e perfetta ragione perché Dio abbia voluto creare anche quelli che già sapeva dannati.

Basterebbe anche dire che il motivo della difficoltà proviene dal non sapere il modo in cui le cose avvengono in Dio. Mentre non sappiamo ciò che Dio sa, abbiamo da altri elementi la certezza della perfezione divina.

IV. Nello stesso modo deve essere posta e spiegata in primo luogo la questione perché Dio creò Adamo, mentre sapeva che avrebbe peccato. In questa questione tuttavia bisogna tener presente il modo ancor più mirabile con cui la Redenzione ha ricomposto tutte le cose con grazia più abbondante.

101. Appendice storica circa la riprovazione e la predestinazione

I. Gli gnostici, distinguendo gli uomini in «penumatici» o «spirituali», che non possono fare il male, in «psichici», che possono fare il bene e il male, e in «ilici», o «materiali», che possono fare solo il male, ammettevano contemporaneamente la riprovazione positiva, la predestinazione, prima e dopo la previsione dei meriti. Ma, a parte costoro, fino a s. Agostino, sempre nella Chiesa, come abbiamo già detto e si può ampiamente dimostrare, i SS.Padri con grande semplicità dissero che la riprovazione e la predestinazione è secondo i demeriti o i meriti, e abbiamo già veduto come debbano essere intese queste asserzioni dei SS.Padri.

II. La questione sorge acuta con s. Agostino. Egli aveva difeso la libertà contro i manichei; contro i pelegiani aveva molto valutato la grazia, e sembrò che negasse la libertà.

Così infatti, nell'anno 427, pensarono i monaci adrumetini circa la lettera n. 194 di s. Agostino a Sisto, scritta nel 418 (PL 33, 876 seg.); essi avevano súbito pensato secondo il loro comodo, che era inutile

stinus statim scripsit epistulam Abati Adrumetano, et dein *De gratia et de libero arbitrio* ac tandem *De correptione et gratia*; in quibus rem explicavit et libertatem omnino defendit, atque cum Gratia composuit.

Explicatio nondum placuit Cassiano: inde fuit ergo quaestio de interpretatione Augustini circa doctrinam libertatis et consectaria de Gratia et Praedestinatione.

Unde Hilarius Arelatensis et Prosper Aquitanus, Augustino addictissimi, ab eodem rogaverunt uberiorem explicationem. S. Doctor tunc scripsit *De Praedestinatione Sanctorum* et *De dono perseverantiae*. Certum est Augustinum admisisse voluntatem salvificam universalem. Ita interpretatur I Tim. 2,4. Certum est statuisse libertatem et praedestinationem condicionatam, gratuitam: nullo modo admisit reprobationem et praedestinationem, quae cum conceptu libertatis hominis et dignitatis Dei componi nequeant. Certe est aliquando obscurus; sed loca obscura intelligi debent ad mentem textuum eiusdem auctoris. Qui majore claritate pollent.

Post ejus mortem, controversia permansit in Gallia, ubi eum defendit Prosper Aquitanus contra Cassianum et Lirinenses, qui videbant in Augustino aliqualem praedestinationismum. Tunc s. Coelestinus I epistulam misit ad Episcopos Galliae, ubi Augustinum eiusque doctrinam laudat: quin tamen omnes sententias defendat (Dz. 128-142; Dz-Sch. 237-249).

III. Praedestinatianismum (reprobationem positivan cum praedestinatione ante merita, etc.) admisit saec. V Lucidus Presbiter qui se obiecit Fausto episcopo Rejensi et Concilio Arelatensi (475). Hic tamen Faustus scripsit de hac re, et fuit de eo sicut de Augustino disputatio, unde monachi quidam Scytae, in Sardinia morantes, petierunt explicationem ab Hormisda Papa.

Contra Faustum in Sardinia scripsit Fulgentius (*Ad Mominum libri tres*: PL 65, 151-206). Interea Hormisdas respondit commendando

qualsiasi castigo. S. Agostino, venuto a conoscenza della cosa, scrisse subito una lettera all'Abate di Adrumeto e poi il trattato *De gratia et libero arbitrio* (PL. 44,881-912) e poi *De correptione et gratia* (PL. 44,915-946); in questi trattati spiegò la cosa e difese la libertà in modo assoluto, inserendola nella grazia.

Questa spiegazione nelle Gallie non piacque anche a Cassiano, e di qui sorse la questione di come interpretare s. Agostino circa la dottrina della libertà e le conseguenze circa la grazia e la predestinazione.

Perciò s. Ilario di Arles (PL. 33,1008 seg.; RJ. 2021 seg.), e Prospero di Aquitania (PL. 51,70 seg. RJ 2014 seg.), che erano amicissimi di Agostino, gli chiesero una più ampia spiegazione. Il Santo Dottore scrisse allora *De praedestinatione Sanctorum* (PL. 44,959-992) e *De dono perseverantiae* (PL. 45,993-1034). È certo che Agostino ha ammesso la volontà salvifica universale. Così ha interpretato *I Tim.* 2,4. È certo che ha ritenuto la libertà e la predestinazione condizionata gratuita. In nessun caso ha ammesso la riprovazione e la predestinazione in modo che non si possano comporre con il concetto della libertà dell'uomo e della dignità di Dio.

Senza dubbio, talvolta è oscuro, ma le oscurità si devono spiegare secondo i testi dello stesso autore, dotati di maggiore chiarezza[3].

Dopo la sua morte, nelle Gallie la controversia rimase. In quelle regioni s. Agostino fu difeso da s. Prospero di Aquitania contro Cassiano e i Lerinensi, che scorgevano in Agostino un certo predestinazianismo. Allora il Papa s. Celestino I scrisse ai Vescovi delle Gallie una lettera in cui loda s. Agostino e la sua dottrina, senza però difendere tutte le sue opinioni (Dz. 128-142; Dz-Sch. 237-249).

III. Il Predestinazianismo (riprovazione positiva con predestinazione prima della previsione dei meriti) nel V secolo fu ammesso dal Presbitero Lucido, che influì su Fausto, Vescovo di Riez, di cui si occupò il Concilio di Arles (anni 473-475). Questo Fausto scrisse sull'argomento di cui trattiamo, e si ebbe una disputa, come per s. Agostino, e perciò certi monaci sciti, che erano in Sardegna, chiesero una spiegazione al Papa s. Ormisda. In Sardegna s. Fulgenzio scrisse contro Fausto (*Ad Monimum libri tres*: PL. 65, 151-206).

Intanto il Papa s. Ormisda rispose raccomandando la dottrina di s.

3. Per un'esposizione più ampia ed approfondita riguardo ai rapporti intercorrenti tra la grazia, la natura e la libertà esposti da s. Agostino nella controversia pelagiana, sia per l'aspetto storico che teologico e riguardo al mistero della predestinazione vedi A. TRAPÉ, *Introduzione generale* a *Grazia e libertà*, NBA XX, Roma 1987, pp. CXCII.

Augustinum (*Ad Possessorem*). Res perduravit usque ad concilium Arausicanum II. Saec. IX praedestinationismum defendit Goteschalcus; de eo actum est in Synodo Carisiaca (849), Valentina (855). Tullensi et in concilio Tucy habito anno 860. Res quievit.

IV. Cum Scoto incipiunt distinctiones et tamen res fiunt obscuriores; ipse enim ponit praedestinationem ante praevisa merita et reprobationem negativam antecedentem. Eodem modo Bañez, cum paucis diversitatibus, necnon Bellarminus, Suarez, de Lugo. Interea Calviniani admittunt purum praedestinationismum, aliqua distinctione posita inter «supralapsarios» et «infralapsarios».

102. Nota

Quae hucusque explicata sunt non omnia dicunt quae possunt dici circa ordinem Providentiae divinae; quia cum pro nobis haec providentia manifestetur de facto in ordine supernaturali, ceterae quaestiones, quae praesentes complent, exponentur in tractatu «de Gratia».

TOTIVS TRACTATVS CONCLVSIO

De Deo egimus eiusque naturali cognoscibilitate. Fundamenta habuimus quibus de divinis minus inepte loqui possemus in ceteris Sacrae Theologiae tractatibus; valorem cognitionum nostrarum circa Deum accurate perpendimus, ut inde, ad plurima diiudicanda, apta criteria educerentur.

Quaestiones disputatas perpendimus lumine principiorum quae obiective eas regunt.

De Deo quae dici possunt vidimus omnia in uno recapitulari: «Deus est Summum Ens».

Agostino nell'epistola *Ad Possessorem* (Dz-Sch. 366). La questione si protrasse fino al Concilio di Orange II (Dz. 173 b seg.; Dz-Sch. 370 seg.).

Nel secolo IX il predestinazianismo fu sostenuto da Gottschalk di Orbais e di lui si occuparono i Concili di Quiercy nell'anno 853, di Valence (Rhone) nell'anno 855, e nel Concilio di Toul nell'anno 860. La discussione ebbe fine.

IV. Con Scoto incominciano le distinzioni, ma le cose diventano più oscure; egli infatti pone la predestinazione prima della previsione dei meriti e non accetta la riprovazione negativa antecedente. Così pure Domenico Bañez, con poche diversità, e anche s. Roberto Bellarmino, Suarez, De Lugo.

Intanto i calvinisti propugnano il puro predestinazianismo, ponendo una certa distinzione tra gli «antelapsari» e i «postlapsari»[4].

102. Nota

Quanto fin'ora è stato spiegato non dice tutto ciò che può affermarsi circa l'ordine della Provvidenza divina, poiché, dato che questa Provvidenza di fatto si manifesta a noi nell'ordine soprannaturale, le altre questioni, che completano le presenti, saranno esposte nel trattato *De gratia*.

CONCLUSIONE DI TUTTA LA TRATTAZIONE

Abbiamo trattato di Dio e della sua conoscibilità naturale. Abbiamo avuto i fondamenti per mezzo dei quali possiamo parlare delle cose divine in modo meno inadeguato negli altri trattati della Sacra Teologia; abbiamo accuratamente considerato il valore delle nostre cognizioni riguardo a Dio, in modo da trarne dei giusti criteri per giudicare di molte cose.

Abbiamo esaminato le questioni disputate alla luce di principi che oggettivamente le possono reggere.

Tutto ciò che abbiamo visto a proposito di Dio si può ricapitolare in un'unica espressione: «Dio è l'Ente supremo».

4. Alcuni Arminiani (seguaci di Arminio che impugnò la dottrina di Calvino) sostennero che la riprovazione divina non era portata che in previsione del peccato originale (postlapsarii), mentre i Gomaristi dichiaravano la predestinazione assoluta ed antecedente alla previsione di ogni peccato (antelapsarii); Cfr. *Enc. Catt.*, Città del Vaticano, s.v. *Calvino*, vol. III, col. 412.

Quibus perspectis generatim haec facile apparent eminere:

a) Dum in humanis res complicantur, in Deo omnino simplices videntur.

b) Transcendentia Dei, quae revera infinitum ponit inter nos et Deum, etiam modum praebet in ceteris tractatibus intelligendi quid fecerit Deus cum descendit ad nos sive per gratiam sive per gloriam.

c) Omnia, et hic est ordo universalis mirabilis, quique in hoc tractatu elucet, vidimus recapitulari in Deo, veritatem bonitatem etc. necnon creaturas, quae ad hoc sunt ut nobis loquantur de Deo: ordo theocentricus perfecte apparet.

Quod si animadvertamus omnia sub hoc praecise conceptu componi et subordinari, item videmus quousque supra res humanas hic tractatus pertingat.

d) Tandem erga plures philosophias novimus quae sit catholica positio.

De quibus omnibus, tractatu expleto, gratias Deo agimus.

Ut in omnibus
honorificetur Deus

Fatte queste considerazioni, generalmente appaiono emergere sulle altre le seguenti:

a) Mentre nelle cose umane sorge complicazione, in Dio tutto è assolutamente semplice.

b) La trascendenza di Dio, che pone in realtà l'infinito tra noi e Dio, ci dà anche modo di comprendere, negli altri trattati, che cosa abbia fatto Dio, quando si abbassò a noi, sia con la Grazia, sia con la Gloria.

c) Abbiamo veduto (e questo è l'ordine universale ammirevole, che si mette in evidenza in questo trattato) concentrarsi in Dio la verità, la bontà, ecc., e anche le creature che sono tali da parlarci di Dio. L'ordine teocentrico appare perfettamente.

Se poi teniamo presente che tutto, precisamente sotto questo aspetto, si connette e si subordina, vediamo pure fino a quale punto questa trattazione pervenga al di sopra della realtà umane.

d) Infine ci siamo resi conto di quale sia la posizione cattolica nei riguardi di varie concezioni filosofiche.

Alla fine di tutto ciò che abbiamo trattato ne ringraziamo Dio.

Perché in tutto
venga glorificato Dio (*I Petr.* 4,11).

INDICE DEI NOMI

Abramo: 131, 135, 137.
Adamo: 259.
Adriano (imperatore): 151.
Agostino s.: 27, 97, 147, 149, 235, 259, 261.
Alessandro VIII: 231, 233.
Ambrogio s.: 235, 251.
Ambrosiaster: 235.
Amos: 137.
Anselmo s.: 51.
Aristide: 49, 149, 151, 153.
Atanasio s.: 147, 235.
Atenagora: 25, 149, 153.

Bañez D.: 11, 51, 147, 179, 201, 203.
Barnaba s.: 21.
Baruch: 137.
Basilio s.: 55, 147, 235.
Bautain L. E.: 33, 45.
Bellarmino R. s.: 215, 239, 263.
Billuart C. R.: 109, 111.
Boezio: 159.
Bonnetty A.: 35, 45.
Booz: 133.

Cassiano: 261.
Celestino I s.: 261.
Cirillo Alessandrino s.: 97, 235.
Cirillo di Gerusalemme s.: 153.
Clemente Alessandrino: 54, 49, 97, 149, 151.
Clemente Romano s.: 145, 235.
Clemente XI: 231, 233.

D'Ailly P. (cardinale): 49.
Daniele: 129.
Davide: 89, 181, 183.
De Bonald L. G. A.: 35.
De Lugo J. (cardinale): 239, 263.
De Molina L.: 11, 187, 215.
De Osca D.: 223.
Diagora: 25.
Dionigi Areopagita: 57.
Di Auxerre G.: 51.
Duns Scoto E.: 51, 239, 263.

Eckhart: 227.
Elia: 89.
Epifanio s.: 153, 249.
Erma: 151.
Eunomio: 57, 59.
Eusebio di Cesarea: 235.

Fausto di Riez: 261.
Frassen: 109.
Fulgenzio s.: 261.

Gabriele: 131.
Gasser V. F.: 37, 45.
Gaunilone di Marmoutier: 51.
Gedeone: 133.
Geremia: 137.
Giacobbe: 131.
Giansenio: 231.
Giobbe: 129.
Gionata: 133.
Giovanni Crisostomo s.: 57, 233, 235, 249.
Giovanni Damascemo s.: 97, 235.
Giovanni Evangelista s.: 101, 133.
Giovanni di S. Tommaso: 109.
Giovanni XXII: 227.
Girolamo s.: 57, 93, 97, 147, 235, 251.
Giuda: 225.
Giustino s.: 25.
Gottschalk di Orbais: 233, 239, 261.
Gregorio Magno s.: 235.

Hermogenem: 103.

Ilario di Arles s.: 261.
Ilario di Poitiers s.: 97, 147, 251.
Innocenzo III: 223.
Innocenzo X: 231, 233.
Ireneo s.: 25, 49, 147, 149, 151, 153, 235.
Isaia: 135, 141, 173.

Janssens F.: 183.

Kant E.: 29, 33.

Lattanzio: 47, 49.
La Mennais J. M.: 35.
Leone Magno s.: 235.
Loth: 139.
Lucido: 231, 239, 261.
Lucio Vero: 25.

Marcella s.: 93.
Marcione: 181.
Marco Aurelio: 25.
Minuccio Felice: 49.
Mosè: 89, 93, 129, 135, 139.

Ockam G.: 49.
Origene: 25, 49, 97, 149.
Ormisda s.: 231, 261.

Paolo s.: 19, 21, 23, 89, 177, 225, 233, 241.
Pietro s.: 133, 233.
Pietro di Ledsma: 183.
Pio IX: 35, 37, 155, 223.
Pio X s.: 18, 45.
Pio XI: 45, 51.
Prassea: 103.
Prospero di Aquitania s.: 235, 261.

Quesnel P.: 231.

Raquele: 89.
Rosmini A.: 37.
Ruiz: 239.
Ruth: 133.

Salmana: 133.
Salomone: 137.
Saul: 133, 181.
Sisto: 259.
Suárez F.: 239, 263.

Taziano: 25, 49, 149, 153.
Teodoreto: 27, 235.
Teofilo d'Antiochia: 25, 151.
Tertulliano: 25, 103, 149, 181, 235.
Tobia: 135, 139.
Tommaso d'Aquino s.: 11, 51, 147, 179, 201, 203.

Ubaghs G. C.: 35, 45.

Wellhausen: 89.
Wycliff: 225.

Zebee: 133.

SOMMARIO

Introduzione IX
Abbreviazioni XI
Introduzione generale 3
Introduzione speciale 7
1. Introduzione sull'argomento del trattato 7
2. Introduzione alla trattazione 9
3. Breve introduzione storica 11

PARTE PRIMA
DIO SI PUÒ CONOSCERE

Sezione della prima parte 17
Cap. I – *Dimostrazione della prima asserzione* 17
4. Precisazione della questione 17
5. Documenti della santa Chiesa 19
6. Documenti della sacra Scrittura 23
7. Documenti della Tradizione cattolica 27
8. Conclusione e nota teologica 27
9. Spiegazione dell'asserzione definita 29
10. Scolio I 31
11. Scolio II 33
Cap. II – *Ulteriore determinazione della affermazione prima* 33
12. Precisazione della questione 33
13. Esposizione storica dei documenti sulla questione 39
14. Conclusione 39
15. Corollario I 41
16. Corollario II 41
Cap. III – *Altra ulteriore determinazione dell'affermazione prima* 43
17. Presupposto per la comprensione della ricerca 43
18. Precisazione della questione 45
19. Documenti della Chiesa 45
20. Conferma dei documenti della Chiesa 49
21. Conclusione 49
22. Scolio 53
Cap. IV – *Terza determinazione dell'affermazione prima, come sia la conoscenza di Dio* 53
23. Motivo di questa determinazione 55
24. Documenti circa questa questione 57
25. Conclusione e corollari 59
26. Scolio: come si perfezioni la cognizione di Dio 61
27. Conclusione di tutta la sezione prima

Sezione seconda della prima parte

Cap. I – *Il valore della cognizione umana riguardo a Dio* 65
28. Proemio 65
29. Se la cognizione sia vera 65
30. La cognizione è propria? 67

Cap. II – *Ragione dell'imperfezione della nostra cognizione* 71
31. Precisazioni necessarie alla ricerca 71
32. Precisazione motivata dall'imperfezione 73
33. Scolio I 77
34. Scolio II 79
35. Conclusione 81

PARTE SECONDA
DIO CONOSCIUTO TRAMITE LA RIVELAZIONE

36. Introduzione 85

Sezione prima della seconda parte
Dio è il Sommo Essere

Cap. I – *Dio è uno solo* 87
37. Documenti della Sacra Scrittura 87
38. Riflessioni e conclusione 89

Cap. II – *Dio è l'essere assoluto* 93
39. Documentazione circa i nomi di Dio 93
40. Valore di questo nome 93
41. Scolio 99
42. Conclusione: proposizione seconda 103

Cap. III – *L'essenza di Dio* 107
43. Motivazione e proposizione della questione 107
44. Riflessioni 109
45. Argomenti di soluzione della questione 111

Cap. IV – *Ulteriore studio circa la proposizione II: Dio è la stessa verità, bontà, bellezza* 115
46. Dio è la stessa verità 115
47. Dio è la stessa bontà 117
48. Dio è la stessa bellezza 121
49. Riflessioni 121
50. Conclusione di questa sezione 123

Sezione seconda della seconda parte
Dio è il Sommo Essere con somme perfezioni

51. Introduzione 127

Cap. I – *Proprietà attribuite a Dio dalla Scrittura* 129
52. Supremo e indipendente dominio di Dio 129
53. Dio è infinitamente potente 131
54. Dio è nella somma maestà e gloria 131
55. Dio è vivo; è la stessa vita 133
56. Dio è immutabile 133
57. Dio è eterno 135
58. Dio è immenso 137
59. Dio è giusto 139
60. Dio è clemente e misericordioso 139
61. Nota 141

Cap. II – *Gli attributi di Dio nella Tradizione cattolica* 143
62. Criteri di questa esposizione storica 143
63. Esposizione storico-dogmatica 143
64. Prosegue l'esposizione storico-dogmatica 153

Cap. III – *Spiegazione scolastica della «asserzione terza»* 157
65. Motivo della spiegazione 157
66. Breve spiegazione scolastica 157

Cap. IV – *Riflessioni scolastiche sulla proposizione terza* 165
67. Riflessioni 165
68. Divisioni scolastiche 165
69. Conclusione di tutta la sezione 167

Sezione terza della seconda parte
Asserzione IV: «Dio conosce perfettissimamente tutte le cose: ma la sua scienza non impedisce la libertà umana»

70. Introduzione 169

Cap. I – *Dio ha una scienza perfettissima* 173
71. Documenti 173
72. Spiegazione della proposizione IV 173

Cap. II – *Ulteriore spiegazione: si specificano gli oggetti della scienza di Dio* 177
73. Prima analisi dei documenti 177
74. Seconda analisi dei documenti 177
75. Altri documenti circa la cognizione del futuro 181

Cap. III – *Ulteriore spiegazione della proposizione quarta «Divisione della scienza di Dio»* 185
76. Criteri di detta divisione pacifici presso tutti 185
77. Una divisione disputata 187

Cap. IV – *Ulteriore questione circa la proposizione quarta* 191
78. Presentazione della questione 191

Cap. V – *Ulteriore spiegazione teologica circa la disputa affiorata nella proposizione quarta* 197
79. Introduzione 197
80. Principi da tener presenti 199
81. Presentazione della spiegazione 201
82. Motivi di questa spiegazione 207
83. Conclusione 211
84. Appendice storica riguardo a questa questione 213

Sezione quarta della seconda parte
Affermazione V: «Dio, somma provvidenza, governa il mondo e vuole salvare tutti gli uomini»

85. Prolusione 219

Cap. I – *Prova della prima parte della affermazione V: «Dio governa tutte le cose con la sua Provvidenza»* 223
86. Documenti della Santa Chiesa 223
87. Documenti della Rivelazione 223
88. Conclusioni 225

Cap. II – *Prova della seconda parte della affermazione V: «Dio vuole salvi tutti gli uomini»* 231
89. Documenti della Santa Chiesa 231
90. Documenti della Sacra Scrittura 233
91. Esposizione dei documenti della Tradizione 233
92. Scolio 237

Cap. III – *Ulteriore studio della II parte della affermazione V: «La riprovazione»* 239
93. Si pone la questione 239
94. Esame della prima risposta 241
95. Esame della seconda risposta 241
96. Esame della terza risposta 243

Cap. IV – *Ulteriore studio della seconda parte della affermazione V: «La predestinazione»* 247
97. Si pone la questione 247
98. Principi da tener presenti 247
99. Conclusioni derivanti dai principi posti 251
100. Complementi circa l'ordine della Provvidenza 255
101. Appendice storica circa la riprovazione e la predestinazione 259

Conclusione di tutta la trattazione 263

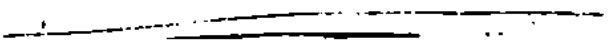
Indice dei nomi 267

SOSCRIZIONE

QUESTO VOLUME, REDATTO DAL SAC. DOTT. NICOLA LANZI, È STATO
IMPRESSO, CON CARATTERI BEMBO, NELLE OFFICINE DI AGNANO
PISANO DELLA GIARDINI EDITORI E STAMPATORI IN PISA

★

Marzo 1990



GIARDINI EDITORI E STAMPATORI IN PISA

★

PIANO DELL'EDIZIONE INTEGRALE DELLE «OPERE DEL CARDINALE GIUSEPPE SIRI»

★

OPERE TEOLOGICHE

I vol. 1
La giovinezza della Chiesa.
Testimonianze, documenti e studi sul Concilio Vaticano II.
Introduzione generale del card. Pietro Palazzini, introduzione del card. Mario L. Ciappi, o.p.
Pisa 1983, pp. 300.

II vol. 13
Il dovere dell'ortodossia.
Editoriali di «Renovatio» e note al clero.
Introduzione di mons. Brunero Gherardini, indici di Nicola Lanzi.
Pisa 1987, pp. XIV-303..

III vol. 14
Teologia dogmatica, I.
Unità di Dio.
Testo bilingue latino-italiano. Traduzione e note di mons. Angelo Blanc, indici di Nicola Lanzi.
Pisa 1990, pp. X-274.

IV vol. 15
Teologia dogmatica, II.
Il Verbo incarnato.

V vol. 16
Teologia dogmatica, III.
I sacramenti e le virtù.

Eventuale ristampa delle opere edite: La Rivelazione, La Chiesa, Getsemani.

OPERE PASTORALI

I vol. 2
Il primato della verità.
Lettere pastorali sull'ortodossia.
Introduzione del padre Agostino Trapè, o.s.a., indici e note di Nicola Lanzi.
Pisa 1984, pp. XIX-347.

II vol. 5
Il sacerdozio cattolico, I.
Lettere pastorali e studi sulle vocazioni, i seminari, i seminaristi e sul sacerdozio.
Introduzione del card. Augustin Mayer, o.s.b., indici e note di Nicola Lanzi.
Pisa 1986, pp. XV-329.

III vol. 6
Il sacerdozio cattolico, II.
Omelie e discorsi sul sacerdozio ed epistolario con i sacerdoti (In preparazione).

IV vol. 7
La vita pastorale, I.
Lettere pastorali e studi sull'apostolato in diocesi e in parrocchia.
Introduzione di mons. Guglielmo Motolese, indici di Davide Venturini.
Pisa 1988, pp. XIV-283.

V vol. 8
La vita pastorale, II.
Lettere pastorali e studi sull'apostolato in diocesi e in parrocchia.
Indici di Davide Venturini.
Pisa 1988, pp. 278.

VI vol. 9
Salvare la gioventù.
Lettere pastorali, conferenze e studi sull'apostolato giovanile (In preparazione).

VII vol. 10
L'apostolato dei laici.
Conferenze e studi sull'apostolato dei laici (In preparazione).

VIII vol. 11
La catechesi, I.
Lettere pastorali e note sulla catechesi, catechismo sociale.

IX vol. 12
La catechesi, II.
Corsi di catechesi televisiva.

OPERE SOCIOLOGICHE

vol. 3
La strada passa per Cristo, I.
Lettere pastorali e conferenze sulla questione sociale, 1949-1982.

Introduzione del prof. Gino Barbieri, indici e note di Nicola Lanzi.
Pisa 1985, pp. XX-406.

II vol. 4
La strada passa per Cristo, II.
Studi sociali e prolusioni alle «Settimane Sociali dei Cattolici Italiani», 1944-1982.
Introduzione del card. Joseph Höffner, indici e note di Nicola Lanzi.
Pisa 1986, pp. XVI-385.

OPERE SPIRITUALI

I vol. 17
La perfezione cristiana, I.
Lettere pastorali quaresimali.

II vol. 18
La perfezione cristiana, II.
Corsi di esercizi spirituali.

III vol. 19
La perfezione cristiana, III.
Corsi di esercizi, lettere pastorali ed operette d'indole spirituale.

IV vol. 20
Il culto divino.
Lettere pastorali sul culto eucaristico e la divina liturgia.

OPERE ORATORIE

I vol. 21
Le agonie del nostro tempo
Discorsi di fine anno.

II vol. 22
Discorsi, I.
Discorsi su i santi, beati e servi di Dio.

III vol. 23
Discorsi, II.
Discorsi sulle solennità, feste e memorie liturgiche.

IV vol. 24
Discorsi, III.
Discorsi e profili commemorativi.